一橋大学博士学位請求論文

声の文化と翻訳理論

テクストとしてのクルアーンとその翻訳をめぐって

2014 年 10 月提出

指導教員　イ・ヨンスク教授　　糟谷啓介教授

一橋大学大学院言語社会研究科

博士後期課程　LD121010

ハガグ・ラナ

Haggag Rana

目　次

はじめに

翻訳理論のめざましい発展にともなって、さまざまなテクストタイプに応じた翻訳の妥当性の問題が議論されている。テクストがどのような特徴をもつかに従って、翻訳のあり方が違ってくるからである。たとえば、科学の言語と宗教の言語とでは、翻訳の内容だけでなく、翻訳者の姿勢や目的そのものが異なるかもしれない。

翻訳理論は、異なる文化を背景にもつ言語のあいだで生じる意味の転移を考察の重要な対象とする。異言語間の意味の転移においては、知的意味[1]以外の情動的意味[2]や象徴的意味[3]が大きな問題となって浮かび上がる。なぜなら、情動的意味や象徴的意味は、ひとつの言語の内部においてもけっして一義的ではなく、その多義性を異なる言語に移すことには、必然的に大きな困難がたちふさがるからである。そのことは、比喩や象徴が重要な役割を果たす宗教言語を翻訳する際に大きな問題となる。この論文の目的は、イスラームの聖典であるクルアーンを対象として、宗教言語の翻訳可能性について考察することである。

アラブ・イスラーム世界において宗教言語は人々の公的な感情と結びついている傾向が見られる。ここ数年来、アラブの各地域で「革命」が起きている。こうした「アラブ革命」に関する一連のニュースを外国語で伝えようとするとき、政治や経済をめぐる問題、衝突、要求、訴えなどのような情報はなんとか無難に翻訳することができる。しかし、どうしても翻訳不可能な概念がいくつかある。そのひとつとして、革命の激しい流れの中で息子や娘を失った母親の悲しみ、目の前で友達を亡くした人の心の痛み、旧来の制度に対する青年の怒り、貧しい人々の不満感、革命が成功した時の歓声など、人々の感情や情緒を表す言葉を挙げることができる。それらは単に個人の私的感情を表しているのではない。同じ社会に生きる他者と共有できる公的感情を言い表しているのである。中東に特徴的なこととして、公的感情を表す言葉は宗教的テクストから引用されることが多いことが挙げられる。たとえばエジプト革命の事例を見てみると、「政権打倒」という革命の目的を達成したとき、タハリール広場に集まった無数の群衆から一斉に「アッラーフ・アクバル」という声が上がった。ニュースを日本のメディアが伝えるとき、この言葉は、日本人の理解を得るために「万歳」

---

1 「知的意味」とは、客体的世界を中立的に指示する概念を言い表す意味のこととする。

2 「情動的意味」とは、発話の送り手の感情を表出したり、受け手の感情を喚起したりする意味のこととする。

3 言葉が字義通りの意味以外に、それとは異なる次元の深層的意味をもつとき、その言葉は「象徴的意味」をもつということにする。「象徴」は多義的であり、言葉が表示する対象と直接的な対応関係をもたないこともある。

と訳されることが多い。しかし、アラビア語の「アッラーフ・アクバル」と日本語の「万歳」の間には、かなりの意味のずれがあり、「万歳」と訳されてしまうと「アッラーフ・アクバル」という言葉の持つ長い文化的背景と深い思想的意味が見失われてしまう。そうかといって、これを「神は偉大なり」という硬い表現で直訳すると、なぜ革命の達成という世俗的世界の中でこれほど強い宗教的表現が現れたのか、この表現は今のコンテクストとどのように関わっているのか等々、様々な疑問を呼び起こすかもしれない。つまり、直訳によってかえって誤解が生じ、表面的異文化理解にとどまる危険性が高くなるかもしれない。

「アッラーフ・アクバル」という言葉は、エジプト方言のアンミーヤではなく、正則アラビア語（フスハー）であり、「神は偉大なり」という意味である。アラブ・イスラーム世界では、この言葉に限らず、多くの感情を言い表す言葉は、クルアーンやハディースなどの宗教的テクストから取られている。エジプトにおいてアンミーヤは口語であり、日常会話はアンミーヤで行われている。しかし、上に述べたように、感情、価値判断、道徳律に関する語彙の多くは、正則アラビア語であるフスハーで書かれた宗教的テクストから引用され、使用されている。こうした宗教言語は社会のひとびとに内面化され、生活全体で幅広く使用されるようになった。宗教的テクストから言葉を借りて日常会話の中で使われるケースは稀ではなく、むしろそれがアラビア語の特徴の一つであるとも言える。

本論文では、考察の対象として、イスラームの聖典クルアーンを取り上げる。イスラームの考えでは、アラビア語で書かれているものだけが真のクルアーンであり、他言語に訳されているクルアーンは本文に対する注釈にすぎない。とはいえ、イスラームはけっしてアラブ人だけの宗教ではない。ムスリムのうちで、アラビア語を母語としない者のほうが、アラビア語母語語話者よりも圧倒的に多い。それにもかかわらず、イスラーム世界においては、聖典であるクルアーンはアラビア語で朗誦され、聖典としての翻訳が認められていない。しかし、それは宗教的な教義であると同時に、クルアーンというテクストの独特な特徴から来るものである。イスラーム世界の外では、この事実が見逃されていることが多い。本論文ではそのことを現代の翻訳理論や比喩理論などの助けを借りて考察してみたい。

本論文の目的は以下の二つである。第一の目的は、アラブ・イスラーム世界における宗教言語の特質を社会言語学の観点から考察することである。たしかにクルアーンは文字に書かれたテクストである。しかし、上で挙げたような宗教的表現は、文字の読めないひとびとにも分かち持たれているし、クルアーンを朗誦するために文字の知識はなくてもかまわない。つまり、このことは宗教言語の背景に、アラブ社会に特有の「声の文化」が存在することを示唆する。第二の目的は、そうし

た「声の文化」に支えられたテクストの特質を検討し、さらにその翻訳可能性とその限界について考察することである。この考察は、文字で書かれたテクストを中心に取り上げる翻訳理論に対する反省につながるだろう。第三の目的は、こうした特徴をもつアラビア語の宗教言語が翻訳されるときに、どのような問題が生じるかを具体的に考察することである。とくに、最後の章では、クルアーンの二種類の日本語訳を取り上げ、その訳文を検討する。したがって、本論文のキーワードを言い表すなら、「翻訳理論」「宗教言語」「声の文化」となるだろう。

論文全体の構成は以下の通りである。

第一章では、翻訳理論と宗教言語の関係について論じる。まず、これまでの翻訳理論に関する先行研究を踏まえながら、翻訳とは何か、これまでの翻訳理論に見られる「等価性」とは何か、翻訳作業において訳者に何が求められるか、などの問題を検討する。章の後半では、アラブ・イスラーム世界において宗教言語がいかに人々の公的感情と結びついているか、このような宗教言語はどのような文化背景と思想を持つか、などの問題を考察し、こうした言葉の多義性に関して検討する。

第二章においては、宗教的なテクストのなかで最も重要であるイスラームの聖典クルアーンに焦点を当てて、宗教言語の特質を検討する。イスラーム世界において宗教言語にはオーラルな性格が色濃く保たれている。その観点から、宗教言語におけるオーラルな性質とは何か。このようなオーラルな性格を持つテクストは人々の日常言語にどのように影響しているかを考察する。さらに、口承としてのクルアーンがいかなる形で人々の日常生活に浸透しているかを、実際の事例を取上げながら議論を進める。

第三章においては、テクストタイプのひとつとして、オーラルなテクストの特徴に関して考察する。声の文化に属するテクストは文字によるテクストといかに違うだろうか、オーラルな性格を持つテクストにはどのような表現形式が用いられるかを検討する。また、オーラルな性格を持つテクストのあり方は人々の思考にどのような影響を及ぼすかについても論じる。オーラルなテクストは文字によるテクストと違って、オーラルなテクストにおいては、比喩表現がテクストの意味形成そのものと結びついている。そこで、イスラームの比喩理論を取り上げて、そこで比喩がどのように扱われたかを検討する。とくに、イスラームの文法学者や修辞学者によるクルアーンの「模倣不可能性」についての議論を見ることで、間接的にイスラームにおける比喩の捉え方を理解することができる。

第四章では、イスラーム世界におけるクルアーンの模倣不可能性理論に関して論述する。イスラームの文法学者や修辞学者による議論によれば、この模倣不可能性の根拠として、クルアーンのオーラルな性格と比喩論を挙げることができる。この章において、イスラームの文法学者のうちで最

も評価されているうちのひとりである、11 世紀の言語学者・文芸理論家アルジュルジャーニー（Jurjānī）の著書『遺跡の兆候（Kitāb Dalā'il al-I'jāz,）』と『レトリックの秘密（Asrār al-Balāghah）』を踏まえて、クルアーンの模倣不可能性と比喩論との関係を見てみる。そして、その観点から、クルアーンというテクストに見られる比喩がテクストの意味形成性とどのような関係にあるかを論じる。

第五章では、比喩をはじめとする様々なレトリック的要素の翻訳可能性について検討する。西洋の伝統的な言語理論の観点から見ると、文法や論理学が言語の意味作用を扱うのに対して、レトリックは意味作用とは別の言葉の装飾や説得的技法について論じるものとされていた。しかし、アラブはこの点において西洋と対照的な立場を取っていた。アラブの言語学者たちは、レトリックが人間の認識プロセスそのものに積極的に関与しているものとみなした。この章では、アラブの言語学者の議論に焦点を当てながら、レトリックとテクストの意味作用の関係とレトリックの認識的役割について考察する。また、クルアーンから具体的事例を引いて、これまでの翻訳理論がこのようなレトリック的要素に対してどのように対応できるかを検討する。

第六章では、日本におけるクルアーンの代表的翻訳者である井筒俊彦と三田了一の取った翻訳ストラテジーに関して考察する。これまでクルアーンの日本語訳を試みた者は何人かいる。しかし、本論文においては、最も多くの読者に読まれている井筒俊彦の訳と、ムスリムの観点からなされた三田了一の訳を取り上げる。そして、彼らのそれぞれの訳文に焦点を当てて、クルアーンの原文を日本語に訳すときに、どのような問題が生じるかについて考察する[4]。

結論では、本論文全体の考察をまとめることで、声の文化に支えられたテクストの翻訳についての一般的考察の可能性を導き出した。合わせて、従来の翻訳理論の限界を指摘するとともに、テクスト性の観点から見たクルアーンの翻訳不可能性についての解釈を提示した。

---

[4] 本論文を執筆中に、中田考監修、中田香織・下村佳州紀訳の『日亜対訳 クルアーン・「付」訳解と正統十読誦注解』（黎明イスラーム学術・文化振興会責任編集、作品社、2014 年）が刊行されたが、時間の関係上、考察の対象として取り上げることができなかった。

第一章：宗教言語と翻訳理論

感情を言い表す際に用いられる宗教言語の翻訳の問題に関して論じる前に、まず、翻訳とは何か。翻訳研究で長らく議論されている等価効果をいかに実現できるか、翻訳作業において訳者には何が求められるかなどの問題に関して、先行研究を踏まえながら議論を進めて行きたい。

1.1　翻訳とはなにか：

翻訳とは、端的にいえば、「テクストの内容をある言語から別の言語に転移すること」である（Forster,1958:1）。つまり、二つの異なる「言語」（起点言語と目標言語）で書かれたテクストの間に成り立つ関係である（翻訳理論の用語では、原典が書かれている言語を「起点言語（source language)」、翻訳する側の言語を「目標言語（target language)」という）。翻訳においては、言語と言語が直接に関係するわけではない。翻訳は、あくまでテクストという次元において成立する。ところが、原典の中で表現しようと意図されていること、またそのように解されることのすべてを、翻訳する側の言語を用いて再現することが、しばしば理想的な翻訳の条件として要求される。いったいそれは正しいのであろうか。

言語学者コセリウはこの点について鋭い考察を残している（コセリウ 1983）。以下では、コセリウの考察に沿った形で議論を進める。コセリウが述べたように、あるメッセージが担った言語的意味のすべてを別の言語で再現することは、言語というものの本質から見て不可能である。言語はそれぞれ独立の体系を成しているからである。したがって、翻訳とは、ソシュールの用語でいえば、ラングの次元ではなく、パロール（言行為）の次元にある。翻訳の対象とするものは、言語そのものではなく、意味のまとまりをもったメッセージ、すなわちテクストである。翻訳行為というものの本質に関してコセリウ（1983）は次のように言っている。

> 翻訳という行為は、要するに、言行為の特殊な一種なのだから、翻訳の場合も言行為一般の場合と同様に、ありとあらゆることが相互に関連しあっている。従って、どんなふうに原則を一つたててみても、全体の一部分だけをとりあげることになってしまうのである。翻訳論は本来、テクスト言語学の一部門であるはずのものである（コセリウ、1983:312)。

コセリウのいう「言行為」とは、具体的なコンテクストのもとで、具体的な目的を達成するために、

個別の発信者が受信者に向けておこなう発話のことである。翻訳においても同様である。つまり、翻訳に関する問題を考える際にも、そこにどのような主体、コンテクスト、目的が具体的な背景として存在するかを視野に入れなければならない。それらの背景を無視して、抽象的な次元で翻訳を問題にすることはできないのである。この観点からコセリウは、以下のような考え方を翻訳論の「誤った設問」とみなす。

1. 翻訳および翻訳行為の問題を言語体系（「ラング」）に関わる問題として扱う見方。
2. 翻訳に要求されるのは原典のなかで表現されるもののすべてを翻訳する側の言語で再現することであるとみなしたうえで、それが不可能であるという理由から、翻訳言語は本質上「不完全な」ものであるとする考え。
3. 個別言語内部での「言い換え」を翻訳行為と同一視するという誤り。
4. 翻訳には抽象的レベルで普遍的な最適性がありうるという考え。

コセリウは、単語の翻訳について考える以前に、個別言語（「ラング」）の内容そのものが「翻訳不可能」であることを多くの者が見逃しているという。コセリウによれば、翻訳が関係するのは、ラングのレベルではなく、テクストのレベルである。翻訳されるのはテクストだけである。しかし、テクストが作り出されるには、言語だけでなく言語外の手段が必要である。コセリウは、これこそ翻訳のあらゆる問題を支配する根本原則であるという。

コセリウは、翻訳においては「同一のテクスト内容」を異なる言語で表現することが問題となるという。表現の媒体である言語が違っていても、テクスト内容が同じでなくてはならないのだから、このテクスト内容は個別言語を超えたものである。テクストは言語的内容によってのみ機能するのではなく、現実の事物についての知識など、ありとあらゆる言語外的なコンテストに関連することによって機能を発揮するからである。その観点から、コセリウはテクストの言語的内容を以下のように分類している。

⑴ 素材関連（Bezeichnung）＝言語外的「事柄」
⑵ 意味（Bedeutung）＝個別言語的内容
⑶ 意義（Sinn）=言語主体の意図、態度

コセリウによれば、翻訳という作業は、(1) と (3) を異なる個別言語の手段、すなわち (2) によって再現することである。この主張をはっきり提示するために、コセリウはドイツ語の Wald（森）という語がスペイン語にいかにして翻訳されうるかという問題を事例として取り上げた。

コセリウによれば、ドイツ語の Wald という単語はスペイン語に翻訳できないという人は、言語行為一般に求めても意味のないことを、翻訳に対して要求しているのであるという。その単語が担ってい

る感情が伝達されないのは、翻訳が不完全だからではなく、翻訳が当然もつ限界の一つである。それは言行為そのものの限界でもある。言語的技術としての翻訳が関わるのは、具体的なテクストのなかで言語がその記号機能によって表現していること、つまり「言語化されたこと」だけである。したがって、言語が記号作用を超えたはたらきをもつ場合には、翻訳の不可能性が生じるという。このコセリウの指摘はたいへん重要であるので、本論文の議論でもつねに念頭に置いておく必要がある。

さらにコセリウは、翻訳に要求される「不変性（Invarianz）」の原理に関して議論を行った。コセリウによれば、翻訳行為が具体的な言行為である以上、抽象的な最適不変性は問題にならない。翻訳行為とは、特定の目的をもち歴史的制約を受けた行為であって、何が最適であるかは、そのテクストの読者、テクストのジャンル、翻訳の目的などに応じて、そのつど違ってくるからである。

翻訳はこのような性質をもつものなので、そこには異なる言語での「言い換え」以外のいろいろな技術が動員される。すなわち、「相当するもの（すなわち、翻訳言語の中に新しい意味や表現法）を作り出す、そのまま持ち込む、適合させる、模倣する、分析的に説明する、注ないし解説をつけるといったこと」（コセリウ,1983:331-2）などのさまざまな方法を用いることが求められる。「したがって、ある特定のテクストそれ自体の『最良の翻訳』などというものは存在しない。存在するのはただ、このテクストの、特定の相手に対する、特定の目的をもった、特定の歴史的状況における最良の翻訳なのである」。このように、コセリウによれば、翻訳とは、具体的なテクスト、送り手、受け手、文脈などに応じてそのつど用いられる技術であり実践ということになる。このようなコセリウの考察は、以下で述べるような翻訳理論の考え方に、哲学的な内容を補うものとして、たいへん重要であると思われる。

1.2 翻訳理論の言語学的アプローチ

この節では、「等価性」の概念がどのように翻訳理論に導入されたかを跡づける。その上で、次の節で、「等価性」概念が感情を言い表す言葉にどの程度あてはまるかを検討することにする。したがって、この節の目的は、次の節に議論の材料を提供することにあるので、概括的な議論を行なうにとどめる。

20 世紀後半に入ると、聖書翻訳の具体的作業を背景としながら、そこに言語学的アプローチが導入されて、新たに翻訳理論という分野が成立した。その際に大きな問題となったのは、翻訳における「等価性（equivalence）」の概念である。

言語学の観点から翻訳の問題を包括的に論じた研究として、ローマン・ヤーコブソンの論文「翻訳の言語学的側面について」(ヤーコブソン 1973:56-64)がある。その論文のなかでヤーコブソンは、広い意味での翻訳を次の３種類に分類する。⑴ひとつの言語のなかでの言い換えである「言語内翻訳」(intralingual translation)、⑵異なる言語による言語記号の解釈である「言語間翻訳」(interlingual translation)、⑶言語から映画、絵画から音楽というように異なる記号体系の間に生じる「記号間翻訳」(intersemiotic translation) である。言うまでもなく、「本来の意味での翻訳」は (2) の「言語間翻訳」である。ヤーコブソンによれば、翻訳の目的は、起点言語で作られたメッセージのすべての内容を、目標言語で復元することではない。たとえば、男性名詞と女性名詞を区別する言語から、そのような名詞の性の区別がない言語に翻訳する際には、起点言語における名詞の性を翻訳することはできない。もちろん、多くの場合は、名詞の性が伝えるべき言語的情報とならないが、極度に意味を圧縮して表現する詩の場合は、名詞の性のような文法カテゴリーでさえも何らかの「意味」をもつことがある。そのような場合には、翻訳は記号内容のすべてを別の言語に移し換えることはできない。このようなヤーコブソンの指摘は、上でみたコセリウの「ラングは翻訳できない」という考えと似通っているといえる。ヤーコブソンは次のように言っている。

> 言語間翻訳は、ある言語でのメッセージを別の言語のコード単位に置き換えるのではなく、メッセージ全体に置き換える。翻訳者は起点言語から受け取ったメッセージを、目標言語に再コード化して伝送する。こうして、翻訳は二つの異なるコードによる二つの異なるメッセージを含む。

このような議論にもとづいて、ヤーコブソンは、翻訳において重要なのは「差異のなかの等価性」であるという考えを述べる。このヤーコブソンの論文以降、「等価性」の概念が翻訳理論のなかで重要な位置を占めるようになった。通常であれば、二つの項目を等号で結ぶことができれば、そこに「等価性」を認めることができる。つまり、「Ａ＝Ｂ」という関係である。しかし、起点言語のテクストの言語的情報のすべてが目標言語で再現されないのなら、どうやってそこに「等価性」を認めることができるのだろうか。「差異」を前提にした「等価性」とは、いったい何を意味するのだろうか。ヤーコブソンの考察が重要であればあるほど、「等価性」をどのように位置づけるのかが、その後の翻訳理論にとって大きな課題となったのである。

ヤーコブソンの貢献は、構造言語学の枠組みと概念を翻訳理論に導入したことにある。翻訳研究の中心人物のひとりであるモナ・ベイカーは、「言語学的アプローチ」と言われるものには、以下の二つ

のものがあるという（ベイカー 2013:115）。

a） 翻訳や通訳を主として言語的プロセスと捉え、主に言語学理論によって説明する理論モデル

b） 翻訳や通訳の現象における特定の側面を説明するのに、言語学の知見や概念、方法を適宜応用する様々な研究

ナイダやニューマークなど著名な翻訳理論は、a）のアプローチを採用しているといえる。ところが、その後、「言語学的アプローチ」は、「文化的アプローチ」と称される潮流から、さまざまな批判を受けることとなった。そのなかには、「言語学的アプローチ」は「翻訳はこうあるべき」という規範的立場を暗黙のうちに想定しているとか、意味を実体化しすぎているという批判があった。この点に関してベイカーは、その二つのアプローチの間の対立はあまり誇張されるべきではなく、それらは相反するものではなく、補完的なパラダイムとして理解されるべきであると述べている（ベイカー 2013:116）。

言語学的翻訳理論のなかで議論の中心になったのは、「等価性」の概念である。「等価性」の概念については、様々な立場から様々な議論が展開されてきた。ここでは、言語学的翻訳理論における「等価性」の系譜をたどるため、マンデイ『翻訳学入門』(2009)、ピム『翻訳理論の探求』(2010)、ベイカー『翻訳研究のキーワード』(2013）などでの議論を踏まえながら、言語学的アプローチの観点からみた翻訳理論の特徴を確認しておきたい。

初期の翻訳理論をリードした人物のひとりであるナイダは、それまで使われていた「直訳」「意訳」「逐語訳」「自由訳」などの用語を排して、新たに「形式的等価性（formal equivalence)」と「動的等価性（dynamic equivalence)」という用語を採用した（Nida1964:159)。ナイダによる定義は以下の通りである。

「形式的等価性は形式と内容両面においてメッセージ自体に注意を集中する。受容言語におけるメッセージができるだけぴったりと起点言語の様々な要素に一致するように注意する」（Nida 1964:159)。つまり、形式的等価性においては、原典を構成する要素をできるだけ忠実に目標テクストに移し替えることが目指される。目標テクストは原典と形式的に対応していなければならない。その意味で、形式的等価性においては、原典の形式ができる限り尊重される。形式的等価性は、原典中心の翻訳である（cf. マンデイ 2009:66)。

それに対して、動的等価性においては、テクストの形式的な等価より、メッセージの受け手である読者に対する「等価効果」が重視される。すなわち、「翻訳の受容者とメッセージの関係が原文の受容者とメッセージの間に存在した関係と実質的に同一でなければならない」(Nida 1964:159)。したがって、原典のメッセージは、受容者が受け入れやすいように、目標言語の規則やその文化的背

景に対応しなければならない。つまり、目標テクストの表現が、まるで初めから目標言語で書かれているかのように受け取られなければならない。そのようにして「表現の完全な自然さを狙う」のである。マンデイも言うように、「自然さ」はナイダにとって重要な要件である（マンデイ 2009:66）。その意味で、動的等価性は受容者中心の原理である。だから、動的等価性の原理にしたがうなら、目標テクストのなかで「なじみのない表現＝異質性（foreignness）」は最小限にとどめなければならない（Nida1964:167-8）。

マンデイはナイダの議論を整理した後、「ナイダが果たした重要な役割は、厳格な逐語的等価から離れる道を示したことにある。ナイダが形式的等価と動的等価という概念を導入したことは、翻訳理論に受容者重視（あるいは読者重視）の志向性を導入する上できわめて重要であった」と述べている（マンデイ 2009:67）。しかし、ナイダのいう「等価性」や「等価効果」には、曖昧な点が多く含まれていたので、その後の論争の的となった。また、マンデイはあまり言及していないが、ナイダの翻訳理論は聖書翻訳のためのものだったことを念頭に置く必要がある。ナイダが考えていたのは、聖書が背景とする文化的コンテクストとは無縁の社会に聖書をどのように訳すか、という問題であった。もちろん、この場合、翻訳とは伝道の一環でもある。原文を忠実に訳しても、その意味内容が伝わらなければ、翻訳した意味がない。キリスト教の教えが現地の言葉でも理解できるように翻訳する、というのがナイダの根本的な姿勢であったと思われる。ナイダの「動的等価性」という概念の背景には、そうした事情があったことを忘れてはならない。

ナイダを引き継いで翻訳理論を完成させたのがニューマークである（Newmark 1981, 1988）。ニューマークの本は、翻訳者のための実用的な指南書でもあり、翻訳学校のトレーニングなどでも広く使われている。しかしニューマークはナイダの受容者志向の姿勢から離れる。ニューマークによれば、ナイダがいうような等価効果が実現するというのは「錯覚」である。翻訳理論は「忠実性をめぐる起点言語重視と目標言語重視の間のギャップ」（Newmark1981:38）に取り組まなければならない。そこでニューマークはこのギャップを埋めるために、「意味重視の翻訳」と「コミュニケーション重視の翻訳」という用語を提案する（マンデイ 2009:69）。前者はナイダの形式的等価性に、後者はナイダの動的等価性に似ているが、ニューマークはナイダの「等価性原理」に完全に従うわけではない。

議論が進むにつれて、等価性はさらに細かく分類されるようになった。その例として、コラーによる分類がある。コラーは以下のような五つの等価性のタイプを挙げている（cf. マンデイ 2009:73-74）。

(1) 指示的等価（donative equivalence）。テクストが指示する言語外的な対象に関連する。

(2) 暗示的等価（connotative equivalence ）。表現が暗示する意味の含みに関連する。
(3) テクスト規範的等価（text-normative equivalence）。様々なテクストタイプの違いに関連する。
(4) 語用論的等価（pragmatic equivalence） 。メッセージの受容者を重視する。これはナイダの「動的等価性」に当たる。
(5) 形式的等価（formal equivalence）。テクストの形式とその美的効果に関連する。言葉遊びや文体的特徴を含む。

このように、言語学的翻訳理論は「等価性」の概念を精緻にする方向で進んできた。最終的には、「等価性」のさまざまな下位分類が提案された。しかし、「等価性」の概念そのものが文化的アプローチをとる翻訳理論の側から厳しい批判にさらされた。たとえば、その批判のなかには、目標言語で言い表しにくいものは省略して、読者が受け入れやすい形で翻訳することは、起点テクストとその文化的背景の自律性を奪ってしまう。翻訳というのは異質な「他者」との出会いであるはずなのに、ナイダの「動的等価性」はそうした機会を読者から奪ってしまう、というものがある（詳しい議論はマンデイ 2009、ピム 2010 を参照のこと）。本論文では、それとは異なる観点から、翻訳理論における等価性原理を批判的に検討する。次の節では、そうした観点から宗教言語の多義性の問題をとりあげる。

1.3 宗教言語と意味の多義性

この節においては、宗教言語における情動的意味に関して論じる。アラブ･イスラーム世界においては、他者と共有でき、周りの同情を得られるような公的感情を言い表す際に宗教言語が用いられる傾向がある。このような場面で表れる使用言語の多くは宗教的テクスト（クルアーン、ハディースなど）からそのまま引用されることが多い。アラブ･イスラーム世界において宗教言語がいかに日常会話に溶け込んでいるか、どのような場面でどのような語句が使用されているかを確認するために、その実例を以下の表に提示する。

場面/状況	答え/反応の言葉	直訳
「元気？」という質問に答えるとき	*al-ḥamdu li-llāhi*	讃えあれ、アッラー。
勝利したとき	*allāhu'akbaru*	アッラーは偉大なり。

未来に関する決定をしたとき	*'in šā'a llāhu*	アッラーが御好みになられるなら。
美しいものを見たとき	*māšā'a llāhu*	アッラーの御心のまま。
美しいものを見たとき	*subḥānallāhi*	アッラーに讃えあれ。
悲しみを感じたとき	*Lā ḥaula wa-lā quwwata 'illābi-llāhi*	アッラー以外には、何の力もない。
不公平を感じたとき	*ḥasbi-yallāhu*	アッラーがいれば万全である。
ひとに注意する時	*wa-ttaqū llāha*	神を怖れなさい。
怒りを感じたとき	*wa-l-kāẓimīna l-ġayẓa*	怒りを押さえなさい。
なにかに挑戦するとき	*allāhu l-musta'ānu*	アッラーに御助けを御願いする。
死などの衝撃に出会ったとき	*'innā li-llāhi wa 'innā 'ilai-hi rāji'ūna*	私たちはアッラーのもの。かれの御許に私たちは帰ります。
悔しい時	*wa-'asā'an takrahū šai'an wa-huwa ḵayrun la-kum*	自分にとって善いことでも、あなたが嫌うかもしれない。
過去の出来事（例えば、どうしてそうなったのか迷うとき）	*allāhu 'a'lamu*	神が一番御存知である！

上のすべての例は日常会話から取り上げた。以上の事例から分かるように、アラブ・イスラーム社会において、公的感情を言い表す際に宗教言語が使用されることが多い。そこには言語的特徴もある。アラビア語には、低変種であるアンミーヤと高変種であるフスハーという二つの変種が存在する。私的に感じられる感情は低変種のアンミーヤ（口語）で言い表すが、みなと共有できる公共的な感情はフスハー（正則アラビア語）で表出されることが多い。そして、その感情はしばしば宗教的なコノテーションをもって言い表される。それは識字者に限られるわけではなく、非識字者の会話のなかにも頻繁にクルアーンなどに由来する宗教的表現が用いられる。つまり、低変種であるアンミーヤのなかに高変種であるフスハーの要

素が混入している[5]。それらは上例から明らかであるように、定型的な表現の借用ないし引用[6]であることが圧倒的に多いが、そうした表現が文字を媒介にして習得されたわけではない。これらの定型的表現は「声」を媒介にして継承されるのである。この点は次章でさらに検討する。

内容面で言えば、そうした定型的表現は、みなと分かち合うことのできる「公共的感情」を表すことが多い。定型的表現の背景に宗教的コンテクストがあることを考えると、これは公共的感情の表出において宗教的要素の占める役割が大きいことを示していることを示唆している。

上の例でみたように、日常会話に見られる宗教言語の多くは感情や情緒と関わる言葉である。嬉しいとき、悲しいとき、喜びや怒りに襲われたとき、アラブでひとびとは宗教的テクストから言葉を借りて、感情を外に表わす。すなわち、アラブ・イスラーム世界において、宗教言語は聖なる領域（モスクや祈り）のみに存在するのではない。それはひとびとの心の奥深くの感情や情緒を言い表す言葉となっている。このような宗教言語は深い思想的意味を含んでおり、日常生活の中で無意識的に使用されることが多い。言葉と意識の関係について、イスラーム研究者である井筒俊彦は次のように述べている。

> 意味論的には、この下意識的――無意識的とは申しません――領域こそ、言葉の意味生成の生きた場として考えられなければならないのでありまして、もしこのような意識構造モデルを立てるということになりますと、普通われわれが言葉の「意味」と呼んでいるが、単に辞書に記載されている単語の社会制度的意味だけではなく、更にいわばその下に、通常は気づかれない形で、今現に生まれつつある意味、まだ言語コードに形式的に組み入れられていない意味、浮動し、流動し、絶え間なく新しくつくり直され、組み直されていく意味可能体の星雲のようなものを、どうしても考えなければならないことになってきます。この下意識的意味領域の認知は、あらゆる次元における人間存在に対する言葉の絶大な関わりを、われわれに悟らせずにはおかないような性質のものなのであります。（井筒 1985:200）

井筒はここでイスラームについて語ってはいないが、クルアーンなどから取られた宗教的表現が無意識的に使用されるということの意味を解き明かしているように思われる。たしかに上に挙げた表現のほとんどは定型的表現であり、形式的に固定されている。通常の定型的表現の場合は、頻繁に使われると意味の磨滅が生じて元々の意味は失われていき、最終的には意味が希薄になった慣用句となる。ところが、上に挙げた表現はそれとは異なる。慣用的な意味をもつ場合もあるが、そのときでも元々の宗教的コノテーション（意味

---

5 ここには、社会言語学でいう「ダイグロシア（diglossia）」の状況が現れている。しかし、紙幅の関係上、ダイグロシアに関する議論は別の機会に行なうことにする。

6 高変種の宗教言語である「フスハー」が日常会話「アンミーヤ」の中で現れることを、コードスウィチング（「コードスウィッチング」とは二つ以上のコードを切り替えて用いる現象を指す言語学の用語）として解釈できるかどうかは、議論が必要である。コードスウィチングの場合、二つのコードを自由に使用することが前提となるが、この場合、話し手はフスハーを話す能力があるとは限らないため、本論文では、コードスウィチングではなく、引用ないし定型的表現みなすことにする。

の含み）が失われることはない。とくにそれが感情と結びつくとき、強力な社会的作用が生み出される。それらの言葉は、同じ感情を抱いているひとびとをひとつにまとめる力をもつ。そのような言葉は、客体を中立的に描写する記述言語とは異なる次元にある。宗教言語のもつこうした意味作用は、ソシュールのいう「ラング」として固定されているのではなく、情動的コノテーションとして社会的無意識のなかに根づいているといえる。

アラブの日常会話に見られる宗教言語は、宗教的テクストからそのまま引用され、使用されている。こうした言葉遣いは長い文化的背景と深い思想をもち、共同体の感情を表す言葉となっている。このような長い文化背景があるこの言葉を異言語に移す場合に、様々な問題が生じることは、たやすく想像できる。なぜなら、こうした言葉は表面的な意味にとどまることなく、共同体の価値判断、道徳律、世界観を描く言葉だとみなされているからである。だから、その真の意味を理解できるようになるためには、まずこの言葉の持つ文化的パラダイムを考察し、人々の下意識ないし無意識の領域にいかなる意味論的構造が存在するかを探る必要がある。言葉の背景にある文化的パラダイムの重要性に関して井筒は次のように述べている。少々長いが引用する。

> この世界の生（なま）のままの現実はすべて元来あるままの姿に於いてではなく、言語の語彙に登録されている記号のプリズムを通して人間の精神にあらわれる。そしてこの記号のプリズムは実在世界の単なる模倣や写しではないし、また実在の形に正確に対応するものではない。むしろそれらは観念的な形であり、それを介してのみ、物はすべて人間の知的な理解の対象となり得る。この点に関して注意すべきは、個々の社会にはそれぞれに固有な区分、単位を取り出す特別の仕方があるばかりではなく、これらの区分や単位は一つのシステムをなしているということである。即ち、それらは単にばらばらにあるのではなく、全く反対に、極めて複雑で組織立った体系をなしている。そしてそれらが相互の関連の仕方というものは、それら自身の性質と同様、各々の社会に固有なものである。それぞれの社会に特有なことの体系こそ語彙に外ならない。〔中略〕このような意味の体系としての個々の語彙は、直接経験される生のままの現実を意味のある世界へと作り変えていく固有の世界観の具体的なあらわれである。この意味での語彙は一つの単一な全体ではなく、相互に交叉し合う幾つかの小語彙から成っている。道徳上の用語の形成する概念の体系はこの相対的に独立した小語彙の一つであり、これらは更にそれぞれ固有の世界観をもつ部分から成り立っている。（井筒 1972:16-17）

このように考えると、言葉の多義性と意味の多層性に注目しなければならないことがわかる。言葉には、制度的に固定された表層的な意味以外に、無意識のレベルに深層の意味がある。しかも、語彙の意味は単独の語から成り立っているのではなく、単語どうしの複雑なネットワークから発生する。また、語彙の背後には、その言語に特有の文化的パラダイムがある。このような意味の多層性は、抽象的な概念だけに当

てはまるのではなく、日常生活で言葉にされる感情的意味にも当てはまる。その多層性が具体的な発話になって現れると、多義性が生まれる。

異文化間コミュニケーションを行う際やこれらのこうした言葉を異言語に移す際には、語彙のもつ思想的意味、文化的背景に触れずに翻訳してしまうと誤解が生じる他ない。宗教的テクストから引用され、日常的会話の中で使われ、公的感情を言い表す宗教言語をどのように翻訳することができるかという問題は、まさにその観点から考えなければならない。公的感情を言い表す宗教言語の意味はけっして一義的ではなく、多義的な意味領域を持つ。そうであるとすると、こうした言葉を異文化の背景を持つ他言語に移す際に、等価効果がどの程度実現できるかは大きな問題であると言える。この問題を考えるために、具体的な事例を引きながら、このような情動的意味を表す宗教言語の文化的パラダイムと多義的意味論に関して考えてみよう。

1.3.1「イスラーム」という語の意味論

アラブ・イスラーム世界において公的感情を言い表す宗教言語の翻訳の可能性を論じる前に、まず、「イスラーム」という言葉自体がどのような意味であるかを確認しておきたい。「イスラーム」という言葉は最も翻訳が難しい言葉のひとつである。なぜかというと、アラビア語の内部では「イスラーム」という言葉はけっして一義的ではなく、多義的であるからである。「イスラーム」の文化的背景を理解できるようになるためには、まずアラビア語の「イスラーム」という語の語源に戻り、アラビア語において「イスラーム」がどのような多義的な意味構造を持つかに触れる必要があると思う。

元来「イスラーム」という語はアラビア語において長い歴史を持つ言葉であり、イスラームが登場する以前から、アラブによってよく使われていた言葉である。語源は「アスラマ」（Aslama）という動詞形で、前イスラームのアラブの文献によく使われていた動詞である。「アスラマ」という動詞はアラビア語で一般的に自分の貴重な所有物、大切な所有物を他人の手に渡し、自由な処理に任せることを意味する。この動詞は普通のアラブ社会で使われていた動詞であり、人々の間で行われた社会的行為を指していた。しかし、預言者に啓示が下された時、「アスラマ」という動詞は、この宗教の考え方やメッセージを表すと考えられたため、この宗教の名は「アスラマ」という動詞の名詞形である「イスラーム」と名付けられた。またその時から「イスラーム」という語は宗教的領域に移して使われるようになった。普通の人間どうしの間の関係を表す言葉であった「イスラーム」が、神と人間の間の関係を示す言葉として使われるようになった。アラビア語の辞書を引いてみると、「イスラーム」という言葉には多様な意味があることがわかる。「イスラーム」は引き渡し（surrender）、服従（submission）、忠実（obedience）、誠意（sincerity）、平和（peace）という多数の意味を持っている。それぞれの意味がイスラームという言葉を理解するために重要

な役割を果たしていると言える。だからこそ「イスラーム」という語は、この宗教の基本的条件、根本的な側面を表す語とみなされている。これに関して、井筒（1990）は次のように述べている。

> 「イスラーム」の意味構造ではイスラーム（引き渡し）という内的行為の主体は人間であり、それを受ける相手は神、そして引き渡される貴重な品は人間の自我である。つまり、人間が彼にとってかけがえのない大切なものである自分自身を、そっくり神に引き渡すこと。自分に関わる一切を神にゆだねて、なんでも向こうのなすまま。それはイスラームという宗教における宗教的実存の最も根本的な姿勢である。そしてこのように自分をすっかり神に任せてしまった人を「ムスリム」（muslim）という。（井筒 1990:126）

即ちイスラーム（islām）、アスラマ（aslama）、ムスリム（muslim）は、同じ語根である slm から発生した語形である。この語形は同じ精神状態を表す。イスラームとは自分自身という貴重な存在を神の意のままに引き渡すことを意味する。神への絶対的・無条件的な依存の態度が、宗教としてのイスラームを意味する。ムスリムという言葉は絶対的帰依者という意味である。これについて井筒は、「帰依者というのは、単にイスラーム教徒ということではない。神に対して自分すべてを任せきった人という文字通りの意味がそのまま生きている」（井筒 1991:282）と説明している。

クルアーンにおいては、イスラームは「アブラハムの宗教」、「ディーン・イブラーヒーム（Dīn Ibrāhim）」とも呼ばれている。Dīn は宗教であり、Ibrāhim はアブラハムのことである。イスラームの歴史起源がアブラハムにあることは、はっきりクルアーンの中で証言されている。クルアーンの観点から見ると、イスラームの神は「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」としての人格神である。

上述のおり、イスラームにおける実存関係においては、唯一なる神が主であり、人間が自分の存在すべてが神に引き渡し、アッラーの意のままにし、一切を任せきる態度が基本である。従って、イスラームにおいては聖なる領域と世俗的領域と呼ばれる日常生活の区別がないことに注意する必要がある。イスラームは、人間の生活のなかの特定の部分を聖なるものとして、日常生活の他の部分から切り離すことはしない。この点について牧野はこう言っている。

> イスラームでは、宗教の領域は神聖なるものとして他から区別されるのではなく、人間生活のすべての領域が宗教と本質的に関わっている。従って、宗教は個人の信仰問題、心の問題にとどまらない。確かに、イスラームにおける心の問題は重要であるが、しかし、それだけではなく、我々が普通、世俗的とよんでいる人間生活のあらゆる領域の問題をカヴァーするのである。（牧野 1987:44）

従って、クルアーンとハディース（予言者の言行）では、人間が現世でいかなる行動を取るべきかが非常

に重視されている。日常生活における行動をクルアーンやハディースと照らし合わせることがムスリムにとって大変重要なことであることは言うまでもない。

このことはイスラームにおける法規範の問題にもつながる。牧野（1987）の表現を借りるなら、「預言者の死後一世紀を経た頃から、イスラームの法学者達はコーランと預言者の言葉を様々に解釈することにより、その中から人間生活のあらゆる局面における行動を、（一）何を絶対すべきか、（二）何を絶対すべきではないか、（三）何をしてもしないでもよいか、（四）何をしたほうが良いか、（五）何をしない方がよいか、の五つの基準に従って分類し、一つ一つ規定していく広い適用性をもった法の体系を作り上げていく。」（牧野 1987:25）

牧野が述べている法は、国家が定める法律ではなく、人々の日常生活を整える規則のことであり、人々の道徳を方向づける基準のことを意味する。この場合のイスラーム法の覆う領域は、所謂宗教に関する事柄をはじめ、人々の社会生活、またさらに日常生活の端々にまで呼ぶ。すなわち、先ず礼拝、断食、巡礼などの仕方といったことからはじまり、結婚、離婚、商売、財産、食べ物、飲み物、老人や孤児の世話のしかたなどのことまでである。

フスハーの宗教的表現が日常生活のいたるところで用いられることの背景には、以上述べたように、イスラームには原則として聖なる空間と俗なる空間の区別がないことがある。ひとびとの日常生活のすみずみまでイスラームの教えが浸透しているのだから、宗教的表現が日常言語のなかに頻繁に現れることになにも不思議はない。日常会話のなかで自然に宗教的表現が聞かれることは稀ではなく、むしろ普通のことである。また、クルアーンから取られた言葉が、日常会話のなかで慣用句やことわざとして用いられることも数多くある。ただし、その場合でも、もともとの宗教的意味をすぐに思い浮かべることができる。そうした例を以下に取り上げる。

1.3.2「inšā'allāh」（インシャ・アッラー）可視界と不可視界の間

「インシャ・アッラー（inšā'allāh）」という言葉はイスラームの世界観を示す言葉の一つである。アラブ・イスラーム世界において inšā'allāh という言葉をよく耳にする。予定、決断、決心、約束などを内容とする未来に関する出来事に関して、ムスリムは inšā'allāh という言葉を使用する。inšā'allāh とは何か。この言葉を直訳するとどのような誤解が生じるだろうか。ムスリムの日常会話はなぜ inšā'allāh という言葉なしでは成り立たないのだろうか。

inšā'allāh という言葉の意味を理解するために、まずこの言葉の背景にある文化的パラダイムについて考えてみよう。inšā'allāh という言葉は、クルアーンの世界像と密接な関わりを持っている。クルアーンの世

界像に関して、井筒は以下のように述べている。

> 『コーラン』の描く存在世界が、神の被造物であることは言うまでもないが、この世界は決して一重の、あるいは単層的な、構造体としてではなく、お互いに次元を全く異にする二つの領域から成る。重層的構造体として構想されている。世界円を仮に上下に分けて図示するとするならば、上の半円は「不可視界」（al-ġaib あるいは'ālam alġaib）、下の半円は「可視界」（al-šahīd あるいは'ālam al-šahādah）という形になるであろう。不可視界の頂点に立つ神は、絶対不可視界者であり、「可視界」の逆頂点に立つのは人間である。〔中略〕「不可視界」と「可視界」との関係について、「啓示」現象という点から見ても重要な特徴は、これらの二つの存在領域の間に存在しているということである。両者はお互いに全く存在次元を異にするのであって、両者をつなぎ合わせるものは、本来的に何もない。ただ二つの領域の間のこの絶対断絶は、神の側からの、人間に対する「語りかけ」によってのみ取り除かれる。それが「啓示」と呼ばれる神の言語行為である。（井筒 1998:6−7）

このようにイスラームにおいて不可視界と可視界は隔絶しているが、両者は無関係ではない。「可視界」を知っている人間の精神は、「不可視界」を知っている神と結びついている。この考えはイスラーム文化、イスラーム社会に暮らしている人間の精神にも大きな影響を与えていると言える。

イスラームの最大の思想家と評価されるアル＝ガザーリーは、可視界は人間の感覚や理性によって捉えることのできる生成・変化の世界であるのに対して、不可視界は「感覚や理性による把握を越え、言葉で記述し、表現することができない不変なる世界、神の永遠なる予定の世界」であると言った。そして、不可視界は「天創造から復活に至るまでの、あらゆる出来事や事物の予定が記されている。「天の書板」」とも言われる（中村 2002:80)。可視界の現象はアッラーが描いたプランに従っており、不可視界はまさにこのプランに相当する真実の世界である。

このように、イスラーム世界において人間と神は密接な関係にあり、人間は現象界に縛られているが、不可視界との関係から逃れることができないと考えられている。現世におけるすべての物事は神の概念から全く独立しては存在しないのであり、神からの働きかけによって引き起こされている。以上のようなクルアーンの世界観が、アラブの日常生活の言語にも強い影響を与えている。そのことは、Inshā'llāh という言葉によく現れている。

アラブ世界において人々が未来のことに関して話す際には、必ず inšā'allāh という言葉を言う。inšā'allāh を文字通りに訳せば、「アッラーの好みのままになれるなら」という意味になる。この言葉は上述した不可視界に当てはまると思われる。イスラーム思想において未来は不可視界に当たる世界であり、それは神しか知らない世界であるとみなされている。そのため、不可視界を知るアッラーの意志を無視して、人間が自分の意志で未来に向けて何かを決定することは、ムスリムの考えではあり得ないことである。

inšā'allāh はもともとクルアーンから引用された言葉ではあるが、日常化されて、口語アラビア語（アンミーヤ）で言い換えられることさえある。

アラビア語内部での文語から口語への言い換えに限らず、外国語でコミュニケーションを取る際にも、よく使われる言葉である。例えば、アラブの人間が外国語で将来や未来に関して話すとき、発話の途中でアラビア語にコードスウィッチング[7]をし、inšā'allāh という言葉を口にするケースもよく見られる。しかし、この言葉の文化的背景に対する理解がなければ、異文化背景を持つ他言語にこの語句を直訳すると誤解が生じ、コミュニケーションの障害が生じる恐れさえある。inšā'allāh という言葉はイスラームの思想や価値判断と深く関わっており、人々の意識に強い影響を与えていると言える。アラブ母語話者の会話において inšā'allāh はそれほど重要な語句である。さらにイスラーム的思想に対する理解を深めるために、イスラームの根本的考えを現すタウヒード論について触れておきたい。

1.3.3 タウヒード論における「lā 'ilāha 'illā-llāh」（ラー・イラーハ・イッラッラー）

タウヒードはイスラーム世界またイスラーム文化を理解するために、最も根本的な概念である。タウヒードはイスラーム的世界観である。タウヒードという言葉はアラビア語の動詞であるワッハダ（waḥada）から派生し、その原義は＜一化＞、＜帰一＞を意味する。タウヒード（tawḥīd）、すなわち神の唯一性とは、元来、「アッラーの外に神はない」と報告し、崇拝すべき神はアッラーのほかないと信じることである。イスラーム文化への理解を深めるために、最も中核的な部分であり、ムスリムの下領域の意識においては非常に大きな影響を与えている。「イスラーム文化はタウヒードの教えである」。イスラームの核心は「タウヒード（tawḥīd）唯一信仰、一元論」」である。それはムスリム信仰宣言の言葉「アッラーの他に神はない。ムハンマドはアッラーの使徒である」と語句に現れている。この信仰宣言は、ムスリムの様々な知的活動の出発点であるとされる('Irāqī 1982:3)。イスラーム文化の核心部分に関して考察するのは不可欠である。

タウヒードに関して黒田は、「タウヒードはさまざまな事象を＜一＞を介して理解する原理であり、＜一化の原理＞と訳されるものである。ただしこの原理は、固有な形で現実世界のありようにも適用される。（…）タウヒード論理からすれば、地上に存在するものみなは自らの外に存在の原因を持ち、自らの外に存在因を持つのは、神の被造物としてすべて生成消滅するという点で共通している。すべての存在者はそのようなものとして同じ性質を共有しており。何一つとして例外はない」（黒田 2004:22）と定義している。すなわち、万物は同じ神の手になっており、同根である。それ故に全ての存在者は等位でありながら、差異的であり、お互いに密接に関連している。タウヒードは万物の等位性、差異性、関係性という三つの原則に基づいてイスラームの世界観を作り上げているとされる。

---

[7] コードスウィッチングとは、二つ以上のコードを切り替えて用いる現象を指す。

イスラーム世界におけるタウヒード論（存在唯一性論）に関して、イスラーム思想史上最大の思想家の一人と評価されるアル＝ガザーリー（Abu Hamid al Ghazzālī.）は次のように述べている。「神以外に存在するものはない。存在すべて（神の）力という光に対する影のようなものである」（『四〇の書』）としている。アル＝ガザーリーの言及に関して中村（2002）は次のように解釈している。「真の存在者が神だけであて、神以外のものに対して「存在」（ウジュード）を語るのは比喩としてである。「存在」の語は創造主と被造物とではその意味が異なる。神以外の被造物では、その存在は神の存在から派生であり、従属的存在であるが、神のそれは本来的存在である。これは「知識」「意志」「力」などの語についても同様である。ところが、言語は本来被造物のために創られたものであり、従って、それを神に用いるのは慣用、比喩、転義としてである（中村 2002:74）と述べている。

要するに、人間の存在の源は何であるか人間は何に由来するかという問い対してイスラームの答えは一つではっきりしている。人間の存在の根源は主人としての神自身であり、人間の存在そのものが神の恵みである。すなわち、神と人間の間に創造した者という根本的関係があり、アッラーは常に存在を与える者、人間の創造者であるのに対して、人間は神の被造物に他ならない。

上述のようなタウヒード論というイスラーム的な世界観は、高度な形而上学だけに関わるのではなく、世俗的な日常生活にも浸透し、イスラーム世界に生きる人間の意識に深い影響を与えていると言える。この存在論は一言で要約するとアッラーは唯一の創造者であり、人間は創造の源であるアッラーへと回帰すると定められているという存在論である。この創造と回帰を前提とする人間観について、クルアーンは次のように証言している。「まことにわれわれはアッラーに属し、アッラーに帰りいく」（第二章、一五一節）。

以上のような思想的タウヒード論の本質が、アラビア語の「lā ʾilāha ʾillā-llāh」という短い言葉に現れている。この言葉を直訳すれば「アッラー以外に神はない」という意味になる。しかし、それだけではなく、真の存在は神のみであり、すべてのものが万物を無から創造した唯一なるアッラーの絶対意志のままになることを表す言葉でもある。「lā ʾilāha ʾillā-llāh」という言葉は、アラブの日常生活によく用いられる言葉の一つであると言える。この言葉は人々の感情と結びついた言葉である。たとえば、美しいものを見たとき、子供が生まれたとき、驚いたとき、死に出会ったときなど、様々なシチュエーションの中で聞かれる言葉である。確かにこの言葉は「アッラー以外に神はない」という意味である。しかし、この言葉の深い意味構造を探ると、この言葉は多層的な意味をを持ち、状況によって様々に異なる意味をもつことがわかる。たとえば、美しいものを見たときに言われると、「アッラーは美しいから、これほど美しいものはきっとアッラーの被造物である」という意味になる。死の際に言われると、「みんなは無から創造され、アッラーに回帰するのは当然である」という意味を表す。「lā ʾilāha ʾillā-llāh」という短い言葉の意味のニュアンスを理解するためには、この言葉の背景にあるタウヒード論を認識するのが不可欠であると言える。

「lā ʾilāha ʾillā-llāh」のみならず、深い思想的存在論を背景とする多数の言葉がある。例えば、「innā li-llāhi wa innā ilaihi rājiʿūn」という言葉がある。この言葉は「私たちは最後にはアッラーに回帰する」と訳すこ

とができる。この言葉は、ひとを慰める言葉としてよく日常会話の中で聞かれる言葉であるが、イスラーム的存在論を認識しないかぎり、なぜその状況で言われるのかが全く理解不可能になることは否定できない。タウヒード論を背景とする言葉は、ほとんど枚挙に暇のないほど多数ある。それらの言葉のほとんどは感情や道徳律、価値判断と関わる言葉である。タウヒード論を背景にする言葉として、最後の「アッラーに感謝する」という挨拶語を取り上げる。

1.3.4 「al-ḥamdu li-llāhi」（アルハムドゥ・リッラー）感謝と信仰の間

l-ḥamdu li-llāhi という言葉は日常会話の中でよく聞かれる言葉の一つである。「元気？」という質問に対する答えでもあり、食事の後「ごちそうさま」と同じような使い方で使われることもある。また、成功したとき、幸せなときなど、感情を表す言葉として幅広く使われている。al-ḥamdu li-llāhi という言葉は最も翻訳不可能な言葉の一つである。なぜかというとこの言葉の意味はけして一義的ではなく、幅広い意味論的多義性を持つからである。直訳は可能ではあるが、なぜそのようなシチュエーションで使われるかが問題になる。アラブ・イスラーム文化を理解するために、日常会話のなかでよく使われるこの言葉の深層的な意味構造を考察する必要がある。

al-ḥamdu li-llāhi の最後の llahi は、名詞 Allāh の属格で、イスラームにおける神の最大の名であるアッラーのことである。Li は「…のため」を、ḥamdu は「感謝、称讃」を意味する。al-ḥamdu li-llāhi は、正確には「アッラーに讃えあれ」ではなく、「（まことの）讃美、感謝はすべてアッラーに帰属する」という意味になる。「感謝」はイスラームにおいて、「信仰」の別名であると言っても過言ではない。この言葉はクルアーンのなかで無数に繰り返されており、イスラームの存在感覚を表す重要な言葉であるとみなされている。

クルアーンの立場からすると、この世に存在している一切の事物は、神の「恵み」（ni'ma）ということになる（井筒 1991:128）。クルアーンの第 2 章第 158～159 節では、天と地の創造、夜と昼との交替、海原を行く船、枯死した大地を蘇らせる雨、風の吹き替わり、天と地の間の雲のなかに「神の徴」を読み取ることができるはずと語られている。また、第 78 章第 6～16 節では、以下のように語られている。

> 我らが大地を揺籃（ゆりかご）としてやったのではないか。
> 山々を杭にしてやったではないか。
> 汝らを男女の番（つがい）に創り、
> 夜々（よよ）の眠りを汝らの憩いとし、
> 夜（の闇）を衣となし、
> 真昼（の光）を生活（くらし）のよすがとしてやったのではないか。

また汝らの頭上にがっしりとした七層（の天）を打建て、

赫々たる燈火（太陽）を設け、

雨雲から沛然と雨を降らせて、穀類、草木を萌え立たせ、木々繁る果樹園を作ってもやった。

（井筒訳 1991:130）

すなわち、クルアーンの存在感覚から見ると、自然の創造、天地の創造、自然の動き、存在すべてがアッラーの徴であり、アッラーの恵みである。

イスラーム世界、イスラーム文化においては、上述の通り、存在そのものさえ神の「恵み」であるとみなされている。神は存在世界の唯一の創造者であり、このように恵みを受けた人間が言葉や五回の礼拝によってしか神に感謝することができないという意識が人々に分かちもたれていると言える。それに関して井筒は、「宗教世界としての『コーラン』の世界は、全体的に神讃美の世界だ。天地に万物の神を讃える声が高まる、全宇宙が神讃美の声に鳴り響く。あらゆる例外なし、絶えまなく神を褒めたたえている。つまり存在すなわち神の讃美なのである」（井筒 1991:118）と述べている。つまり、イスラーム世界においては存在することがそのまま神を讃美することなのである。そのため、イスラーム世界においては、神に感謝すること自体が信仰の別名であると言える。ただし、人間以外の万物は無意識に神を讃美するが、人間だけは意識的に神を讃美すると考えられている。

クルアーンでは「神を信じる」という代わりに「神を感謝する」という表現が使われている。「感謝する人々」とは「信仰ある人々」のほとんど同義語である。神を感謝することが神を信じることであるならば、反対に感謝しないことは信じないことになる。こうして、感謝のこころの欠如、「忘恩」が「無信仰」の同義語となる。感謝の態度はイスラーム以前でもアラブ文化において非常に尊重された。それに関して井筒は、「ジャーヒリーヤ時代（イスラーム以前）では、恩知らず、他人から恩恵を受けていながら、これに対してすこしも感謝の念を抱かない人の態度という、人間関係における憎むべき倫理的欠陥を意味したこの語が、イスラーム宗教思想では、神に対する恩知らずという中間項を経て、ついに「無信仰」を意味する術語として確立されることになる。言うまでもなくそれは、反対側に、「信仰」を「感謝」として把握する考え方があって、初めて可能になる意味変化である」と述べている（井筒 1990:159）。

ここで注意すべきは、クルアーンにおける感謝は人間から神への一方向のみではなく、相互的ということである。つまり神への感謝は人間の義務だとすれば、神の方からもこの感謝に対して感謝をもって応える。このようにお互いの感謝は神と人間の関係を示す重要な概念であると言える。これついてはクルアーンが以下のように証言している。「善いことを自分から進んで行う人であれば、アッラーは充分に感謝し、かつそれを認めて下さる」（井筒訳 第 2 章第 153 節）。

al-ḥamdu li-llāhi という言葉は、神に感謝するという意味で頻繁に使われる。アラブ・イスラーム社会においては、この言葉（al-ḥamdu li-llāhi）を入れないと会話そのものが成り立たなくなるほどである。しか

し、上のような文化的背景を考えるなら、単なる形式的な挨拶表現にはとどまらない深い意味をもっていることがわかるだろう。al-ḥamdu li-llāhi は、アラブ・イスラーム社会におけるひとびとの存在意識を表す重要な言葉なのである。アラブ・イスラーム文化に対する理解を深めるためには、この言葉の持つ深い意味構造を認識する必要があると思われる。しかし、そうであるからこそ、Al-ḥamdu li-llāhi は翻訳不可能な言葉ともなり、異なる文化的背景を持つ日本語母語話者には理解しづらい言葉となると考えられる。

以上で明らかなように、唯一なるアッラーに自分自身を引き渡し、アッラーの意のままにすることが、ムスリムの基本的な姿勢である。このような考え方は人々の下意識領域に大きな影響を与えていると言える。このようなクルアーン的世界観はイスラーム文化、アラブの習慣と結びついて、社会を律する道徳律、価値観の基準となった。このような表現はフスハーで書かれた宗教的テクストから引用されることは確かであるが、社会に浸透して意味が日常化された場合もある。例えば、パレスチナでは、「al-ḥamdu lli-llāhi」というフスハーは l-ḥamdilla という口語で言い表すようになった。

以上の議論で明らかであるように、アラブ・イスラーム世界において公的感情を表す言葉の多くには宗教的背景があり、宗教的テクストから引用されることが多い。「al-ḥamdu li-llāhi」のように日常化された表現もあるし、「innā li-llāhi wa innā ilaihi rāji‘ūn」のようにフスハーの形のままで使われる語句もある。基本的には話し手がそれらの言葉を使うときは、引用の原典（クルアーン、ハディースなど宗教的テクスト）を意識している。しかし、クルアーンから語句を引用するといっても、そのひとがクルアーン全部を暗記しているわけではない。人生や生き方と関わりが強い箇所を暗記し、そこから言葉を引用することが多い。井筒は、社会に浸透し人々の生き方や考え方と密接に関わるこのような言葉は、翻訳不可能な言葉だとしている。井筒（1972）はその理由を以下のように述べている。

> 翻訳不可能な語というものは、その言語を持つ社会に固有な独特の精神態度の具体的なあらわれであるということになる。しかしこれは語の意味の基礎をなす特別の視点というものが極度にははっきりと現れた場合にすぎず、実はこのことはすべての言語のあらゆる語について多かれ少なかれいえるのである。〔中略〕語はすべて、我々が世界を見る特別の視点をあらわしており、「概念」とよばれるものをはかるように主体的視点が明確な形をとったものに外ならない。ここで視点が主体的であるというのは個人的という意味に於いてではない。それは個人的ではなく、社会的である。それは前の時代から伝統によって受け継がれた社会全体の共同の所有なのであるから。（井筒 1972:11-12）

井筒が指摘したように、言葉は社会あるいは共同体の精神、価値判断を表している。例えば、この節で見てきたように、アラブ・イスラーム世界において公的感情の多くに宗教言語が用いられている。この場合の宗教言語は情動的意味を表す象徴となり、共同体の価値判断、思想を示していると言える。この言葉は共同体の中に深く浸透し、長い文化背景を持つため、字義通りの意味を直訳するだけでは、真の意味が

伝わらないという問題が生じると思われる。このような言葉の意味を理解するためには、そうした言葉がどのような多義性をもつかを探るだけではなく、共同体においてどのように使用されているかを考察しなければならないだろう。次の章では、そうした観点から、クルアーンと「声の文化」の関係について考察する。

第二章:クルアーンにみられる口承文化

前章において、アラブ・イスラーム世界における公的感情と宗教言語の関係に関して論じた。以上の議論から明らかであるように、公的感情を言い表す宗教言語は一義的ではなく、多義的意味内容を持つため、異言語に移す際に様々な問題が生じる。アラブ・イスラーム世界において宗教的テクストから引用される宗教言語は聖なる領域に限らず、民族の存在論、価値判断、道徳律を示す言葉とみなされており、日常化された言葉もある。

前章で取上げた事例はアラブの日常会話でよく聞かれる表現であり、異文化の背景を持つ他者とのコミュニケーションを行う際でもよく聞かれる言葉である。そこで、日本で最も読まれている井筒俊彦訳の『コーラン』(クルアーン)の日本語訳を参照しながら、この言葉の文化的パラダイムを考察し、この言葉の持つ深い思想的意味構造を明らかにした。

この章では、クルアーンとはどのようなテクストなのか、クルアーンはいかなる形で普通の人々の日常生活に浸透しているか、という問題を考察する。これまでに日本でもイスラームの聖典であるクルアーンに対するいくつかの訳が出ている。本論文では、おそらく最も広い読者に読まれている井筒俊彦訳『コーラン』(岩波書店、1964 年)と、ムスリムの立場から訳しムスリムの間で評価の高い三田了一訳『聖クルアーン』(日本ムスリム協会、1982 年)の二種類を用いることにする。(論文を執筆中に中田考監修『日亜対訳クルアーン』(作品社、2014 年)が出版されたが、時間の関係で考察に取れ入れることができなかった。)

2.1 クルアーンとは:

「クルアーン」というテクストについて論じる前に、まず「クルアーン」というアラビア語の言葉の意味について確認しておきたい。なぜイスラームの経典は「クルアーン」と呼ばれているのだろうか。クルアーンという言葉の語源に遡って、言葉の意味を明確にする必要がある。

クルアーン(Qur'ān)の語根は Q.R.'という三個の子音からできている語であり、Q.R.`は「朗誦する」あるいは「読誦する」という意味を表すアラビア語の語根である(Ibn Manẓūr,1968:128)。この語根から派生した「クルアーン」という言葉は、「集められた真実を朗誦する」という意味を持っている(Zurqānī,1988:174)。ここでの「読む」は、ただ書かれた文字を目で読むのではなく、暗記して声を上げて読誦し朗誦することを意味する。つまりクルアーンは「読まれる」「朗誦される」聖典である。クルアーンはもともと口伝で教わり、暗記して毎日朗誦され、また口頭で伝えられるものであったことを強調する必要がある。

イスラームの伝承集「ハディース」によると、預言者ムハンマドに最初に啓示された言葉は「読め！」という命令だった。クルアーンでは、預言者ムハンマドの最初の啓示体験が次のように語られている。

> 或る夜、ムハンマドが山の洞窟でうとうとまどろんでいると、天使ジブリール（ガブリエルが現れ、「声をあげて読め」と命じた。「読めません」と応えると、また天使は繰り返して「声をあげて読め」と命じた。それでも預言者が「読めません」と答えると、天使は次のように言った。
> 誦め、「創造主なる主の御名において。
> いとも小さい凝血から人間をば創りなし給う。」
> 誦め、「汝の主は、こよなく有難いお方。
> 筆もつすべを教え給う。
> 人間に未知なることを教え給う」と。
> （凝血章、第 1-5 節、井筒訳）

以上の節がクルアーンにおいて最初に啓示された言葉である。天使ジブリールの命令である「誦め」はクルアーンの本質を理解するための鍵であると考えられる。預言者ムハンマドは文字を読み書きすることができなかったことにも注意する必要がある。この点について井筒は「クルアーンは声をあげて読む聖典であり、声をあげて読誦し、暗記することによって心にしみ込む。それを怠るとせっかく啓示された言葉を忘れてしまい、心にしみ込まない。従って働かない、何の作用も及ばさないことである」（井筒 1991:15）と述べている。すなわち、イスラームの考えでは、クルアーンを暗記し、声を上げて読誦することはきわめて重要な行為であり、言葉が音声として機能する役割を重視する態度につながると言える。しかしクルアーンの内容を理解せずに、ただ声を上げて読誦するのはタブーである。クルアーンの文章を朗誦しながら、この内容を悟るべきであり、それはクルアーンの朗誦者から期待される行為である。

このことは礼拝だけに限らない。前章で述べたように、クルアーンはムスリムの日常生活と深く関わっており、日常生活における具体的な行動をクルアーンやハディースと照らし合わせることがムスリムにとって不可欠である。そのために、クルアーンの内容を理解することが大事になる。クルアーン的な見方からすると、言葉が声として機能する役割とメッセージへの理解の間には、密接な関係があるとみなされている。ここには言葉の音声と意味が合体することを重んじるイスラーム的な考えがある。

クルアーンはアラビア語で啓示された啓典である。またクルアーンの読誦はアラビア語でしか認められていない。ではなぜクルアーンはアラビア語で啓示されたのだろうか。またこのような神の生の言葉がなぜ外国語で読誦できないのだろうか。言葉が音声として重要な役割を果たしているクルアーンを外国語に翻訳することが、果たしてできるだろうか。こうした点を念頭において、まずクルアーンのオーラルな性格を明らかにする必要があると考えられる。このように声を出して朗誦される聖典は、聴覚と密接に結び

ついていることは言うまでもない。クルアーンにおいて言葉が声として機能することの重要性を考察することは、クルアーンに対する理解に欠かせないことであると言える。

2.1.1 言語現象としてのクルアーン

クルアーンは神の言語行為である。ムスリムによってこの言語行為が絶対的な真理であり、神の言葉だとみなされている。そのため、この言語の持つ意味構造が非常に重視されている。神は人間に向かって語りかけ、その神の言葉は、かつてアラブが使った言語と全く同じ言語（正則アラビア語–フスハー）である。神の言語行為に関して、井筒（1988）は以下のように述べている。

> 神が語り、イスラームが始まる。神の言葉、イスラームの全てがそこから始まる。神の言葉とは、しかし、ここでは単に神が独語的に言葉を発するということではない。正式の言語行為である。より具体的に言えば、それは神の人間への語りかけ、しかも神が「預言者」と呼ばれる特殊な人物を通じて人間一般に語りかけること。そういう形で神が語り、そういう形で人が神のこころを了解するそれを神の側から見て、「啓示」である。〔中略〕今日に至るイスラーム文化の全体が結局は「啓示」という神の言語行為の歴史的展開の軌跡と考えなければならないのである。イスラームが神の言葉に端を発するばかりではなく、天地創造以来の世界史全体が神の言葉の自己展開であるということは、イスラームにとって至高絶対の真理なのであって、それがイスラーム文化の言語性格を根源的に決定する。イスラームは、著しく言語コンシャスな文化である。（井筒 1998:4）

井筒がいうように、クルアーンとは神の言葉であり、「啓示」を収録した唯一の書物である。西暦 11 世紀の神学者・思想家イブン・ハズム（Ibn Hazm）が強調したように、クルアーンは端から端まで生の神の言葉である。「預言者」が耳にするままに伝えた神の言葉を、まわりの人たちが直ちに記憶し、あるいは書き取ったものを集め、文書化したものがクルアーンにほかならないのである。このイブン・ハズムの発言は、クルアーンという聖典の特徴を示す最も大事な言葉であると言える。クルアーンは口伝で教わり、多数の人の記憶から文書化された聖典である。すなわち、クルアーンという聖典はオーラルな性格を持っている「書物」であり、独特な文体を持つテクストであることに注意する必要があると言える。

クルアーンというテクストは文字のみに頼るのではなく、言葉の音声的役割を重要視する。このような文字の音声的機能は、クルアーンの「模倣不可能性論」につながる。「クルアーンの模倣不可能性」（I‘jāz al-Qur’ān）は、イスラームの初期神学において激しい論争となった主題である。

イスラームを否定する者のなかには、クルアーンの文体は要するにレベルの高いアラビア語の韻文にすぎないものであって、「啓示」ではなく、才能に恵まれている人なら、誰でも模倣した作品をつくること

ができると主張する者もいた。これに対してイスラームの神学者たちは、人間の力によってはクルアーンに比肩するような書物を作ることができないとして、「クルアーン」の「模倣不可能性」を主張した。彼らは「クルアーン」の文体の特徴を提示し、形式においても内容においても、その深い内面性においても、「クルアーン」を模倣することは絶対にできないという結論に至った。このことについては、クルアーンのなかにも以下のような証言がある。

> もしあなたがたが、わがしもべ（ムハンマド）に下した啓示を疑うならば、それに類する一章（スーラ）でも作ってみなさい。もしあなたがたが正しければ、アッラー以外のあなたがたの証人を呼んでみなさい。（第 2 章第 23 節、井筒訳）

ここで「あなたがた」とは、クルアーンが預言者ムハンマドに向けた神の啓示であることを否定する者たちである。その者たちに向けて、クルアーンに似たものを作れると思うなら作ってみよ、できるはずがない、と説いているのである。つまり、クルアーンの「模倣不可能性」は、クルアーンが神から下された啓示であることの帰結なのである。（「模倣不可能性」についての詳細な議論は、第 4 章でおこなう。）

クルアーンは独特な文体をもつ聖典であることは確かである。そして、クルアーンという「啓示」はあくまでも言語概念である。その言葉とは、唯一神アッラーが預言者ムハンマドに語りかける言葉である。そこから、言葉の音声的役割を重視するクルアーンのオーラルな性格が出てくる。

2.1.2 なぜクルアーンはアラビア語の啓典か

クルアーンはアラビア語で啓示された聖典である。この事実は、クルアーンの中ではっきり証言されている。以下に例を示す。

⑴われは、アラビア語のクルアーンを下した。おそらくあなたがたは悟るであろう。（ユースフ章、2 節・井筒訳）
⑵このようにわれは、アラビア語で判断（の規範）を下した。知識があなたがたに下さった後、かれらの（虚しい）欲求に従うならば、あなたはアッラー（の怒り）に対して、援助者もなく守護者もないであろう（雷電章、37 節・井筒訳）
⑶このように、われはこの啓示をアラビア語のクルアーンとして下し、その中でいろいろ警告を伝えた。多分かれらは主を畏れ、また教訓を会得しよう（ター・ハー章、113 節・井筒訳）
⑷少しも曲がったところのない、アラビア語のクルアーンで必ずかれらはわれを畏れること（を知る）であろう（集団章、28 節・井筒訳）

⑸この（クルアーン）以前にも導きがあり、慈悲であるムーサー（モーゼ）の啓典（律法）があった。それにこれは、アラビア語でそれを確認する啓典で、悪業をなす者への警告であり、また善行に勤しむ者への吉報である（砂丘章、12 節・井筒訳）
⑹明瞭なアラビア語の言葉で（下されたのである）。このことは昔の啓典の中に記されている。（詩人たち章、195-196 節・井筒訳）

以上の節からわかるように、イスラーム教の聖典である「クルアーン」はアラビア語で啓示された。8 世紀末から 9 世紀前半を生きたジャーヒズによれば、「神はもともと詩人で雄弁家だったムハンマドをアラビアに遣わした。彼の言語はとても厳格で力強く表現に富んでいた。ところで、神は、唯一性を確立し、使徒の使命に信頼性を与えるため、その言語を余すところなく使われた」（ベルク 2005:109）という。クルアーンにも以下のような節がある。「いま我らがこれを特にアラビア語のクルアーンとして下すのは、なろうことならお前たちにもわからせてやろうと思ってのこと」（ユースフ章、二節・井筒訳）。この節には重要な指摘があると言える。クルアーンという啓典にとって最も大事なのは、メッセージを明確に理解でき、受け入れることである。以下のような節もある。「この聖典の文句も一々わかりやすく、特にアラビア語のクルアーンとしてものわかりのよい人々に下されたもの」（わかりやすく章、三節・井筒訳）。つまり、メッセージを理性的に理解することが大事なのである。ベルク（2005）はこの節に関して以下のように述べている。本論文にとって重要な点と思われるため、少々長いが引用する。

> 「知識活用できる者」、すなわち説教を理解するために要求される合理的プロセスを暗示している。事実、直観的、またはたんに受け身の姿勢によって内容を獲得することではなく、人間の合理性に一気に訴えかけた、能動的に内容を獲得することが必要なのです。能動的な獲得に訴えなければ、強くなにか主張することはできないでしょう。同じ章で、「かりに我らがこの聖典を異国の言葉でコーランにしたなら、今度は彼らきっと、『せめて文句がはっきりわかるようになっていれば』などをいうに決まっておる」とあります。ソフィストたちが理性に対してしたように、啓示や、あらゆる真実に対して空論をかき立てようとする反対者がいつもいるものです。コーランは皮肉を交えて「ではすべての異国語とアラブ人よ」と応えています。〔中略〕この文言はさらに注釈学者たちと修辞学者たちによって発展させられた二つの特徴、「バヤーン」と「タフスィール」を暗示しています。「タフスィール」とは「明確に表現すること」、つまり音あるいは意味と連辞の分節との識別を指します。この識別は音韻論の学者が強調しているものです。この概念の全体像は、ソシュールにしか現れていません。逆に、古い修辞法は「バヤーン」が何を意味するのかをよく理解していました。それは明確な表現、理解しやすい方法で表現する能力、表現性、言語の卓越した質の良さ、そしてそれゆえに最高の文学のことです。他の部分で、コーランは「天啓（ミュニール）について述べています。「天啓を受ける」ことと「明晰で、表現に富

む」ことは、コーランの中では同じ地位を占めています。このことはアリストテレスが哲学的言説に求めていたこと、すなわち、光を放つような言葉を求めていたことを思い出させます。意味のあることであるためには、言語は包み隠している光を放たなければならないのです（ベルク 2005:113-4）。

ベルクが述べた通り、啓示の下し（タンジール）とアラビア語の出会いには、様々な理由がある。ひとつは表現の豊かさ（バヤーン）であり、もう一つはメッセージの伝達において効果的な発音の明晰さ（タフスィール）といった根拠に依っている。イスラーム以前のアラブは誇り高い民族だった。この民族の誇りはかれらの言語意識に端的な表現を見出した。言語意識が高かったアラブに対してクルアーンは明確であり、クルアーンの意味を説明する必要がなかった。またこの点においてクルアーンは挑戦的性質を持っていた。純粋なアラビア語を話せるアラブの誇りに対して挑戦的であり、クルアーンは「明確な原則」と呼ばれた。以下のような節が挙げられる。

明瞭な啓典にかけて（誓う）。本当にわれは、それをアラビア語のクルアーンとした。あなたがたが理解するために。（金の装飾章、二・三節・三田訳）

この啓典は、（英知によって）守護されており、また英明に通暁される御方からの解明である。（フード章、一節・三田訳）

また、クルアーンは高い言語能力をもつ人間によって創られたのではなく、神の生の言葉であることを証明しようとする次のような挑戦的な節が見られる。

① もしあなたがたが、わがしもべ（ムハンマド）に下した啓示を疑うならば、それに類する 1 章でも作ってみなさい。もしあなたが正しければ、アッラー以外のあなたがたの証人を呼んでみなさい。（雌牛章、23 節・三田訳）。
② またかれらは「かれがそれ（クルアーン）を作ったのです。」と言う。言ってやるがいい。「もしあなたがたの言葉が真実ならば、それに類する 10 章を作って、持って来なさい。またできるならあなたがた（を助ける事の出来る）アッラー以外の者を呼びなさい。（フード章、13 節・三田訳）。
③ 言ってやるがいい。「人間と妖霊とが束になってこのクルアーンに似たようなものを作り出そうとかかったところで、似たようなものなど絶対に作れるものではない。たとえ彼らはお互いに協力し合ったとしても。夜の旅章、88 節・三田訳）

以上の節から分かるように、クルアーンの言葉は「明晰な表現」として提示されている。メッセージの

伝達に効果的である音声の明晰さも特徴である。メッセージを分かり易く説き明かすために、クルアーンはアラビア語で啓示された。しかしこの言葉は人間が作った言葉と違って、神の生の言葉であり、アラブの言語意識に挑戦するものであった。前述した節から明らかなように、人間はクルアーンに似た 1 章さえも作れないという挑戦的な表現がクルアーンの中でしばしば見られる。このことは伝統的なイスラーム学者も認めていることである。

これに関してベルクは以下のように言う。

> このようなコーランが、「神の言葉」であり、啓示であり、歴史を越した永遠のものであるという確信は、近代イスラームにも信じていることで、いかに急進的なイスラーム思想家も、コーランの持つそのような性格を疑うことは決してなかった［…］伝統的イスラームにおいては、コーランはあくまでも「奇跡」として受けとられていた。「奇跡」というのは、コーランの言葉や表現が、人間のわざではとうてい不可能なほどすぐれたものであり、文体や表現様式の格調はこれと比較できるものがない美の極致である、ということである（ベルク 2005:42）。

要するに、イスラームの預言者がアラブ人であるからこそ、啓典も預言者に理解できる言語でなければいけないのは当然である。預言者をはじめとして人々にクルアーンをよく理解させ、日常生活で教えを生かすようにするためには、啓典の意味を明晰に伝えなければならなかった。そのためには、預言者の言葉が使用されたのである。クルアーンがアラビア語で書かれているからといって、イスラームはアラブに限られた宗教というわけではない。またアラビア語が他の言語より優れているから、アラビア語で啓示されたわけではない。この啓示を授かったのがアラブの預言者であり、預言者をはじめとする人々に啓示のメッセージをはっきり理解させるために、アラビア語で啓示されたのである。

イスラームの考えからすると、民族ごとにそれぞれの民族の言語による啓典がもたらされた。イスラームの場合、預言者はアラブであったため、アラビア語の啓典が成立した。クルアーン自身の中でもクルアーン以外の啓典の存在が認められている。たとえば、以下のような節が挙げられる。

> われは真理によって、あなたがたに啓典を下した。それは以前にもある啓典を確証し、守るためである。それでアッラーが下されるものによって、彼らの間を裁け。あなたに与えられた真理に基づき、かれらの私慾に従ってはならない。われは、あなたがた各自のために、聖い戒律と公明な道とを定めた。もしアッラーの御心なら、あなたがたを挙げて一つのウンマになされたであろう。しかし（これをされなかったのは）かれがあなたがたに与えられたものによって、あなたがたを試みられたためである。だからお互いに競って善行に励め。あなたがたは挙って、アッラーに帰るのである。その時かれは、あなたがたが論争していたことに就いて、告げられる。（食卓章、四八節・三田訳）

そうだとしても、クルアーンの翻訳が認められていないことは、どのように説明できるだろうか。Esposito によると、現在、ムスリムのうちでアラビア語を母語とする者は、ムスリム全体の 20%にしかすぎない（Esposito 2011:4）。イスラーム世界においてアラビア語を母語としない者のほうが、アラビア語母語語話者よりも圧倒的に多い。それにもかかわらず、イスラーム世界において、クルアーンはアラビア語で朗誦されねばならず、聖典としての翻訳が認められていない。この点を明らかにするには、翻訳という行為の本質に立ち返って考える必要がある。そして、原典のアラビア語のクルアーンと翻訳されたクルアーンの間で、はたして等価効果が実現できるかどうかを考察する。

クルアーンの翻訳に関して論じる前に、クルアーンというテクストの性格に関して考察する必要があると考えられる。クルアーンはたしかに「書物」である。しかし、その「書物」は、目で読まれるのではなく、声を出して朗誦されるのである。後述する通り、クルアーンでは言葉が音声として機能する役割が重要視されている。それはクルアーンが神から人間への語りかけだからである。しかし、翻訳の際に、言葉の音声的側面を別の言語に移し替えることはできない。そこで、多くの翻訳では、クルアーンに書かれた意味内容だけを翻訳することが目指された。たしかにそれは翻訳という行為の本質から来る。しかし、原典のアラビア語のクルアーンと翻訳されたクルアーンの間にはどうしてもギャップが生じ、精神活動としてクルアーンの「魂」を伝えることができないことは、クルアーンの翻訳を試みた学者たちが否定できなかった事実である。このギャップはアラビア語のクルアーンと日本語の翻訳の間だけに生じる問題ではなく、いかなる言語の間にも見られる問題である。井筒俊彦（1992）は次のように述べている。

> イスラームに対してあらわな、あるいはかくれた敵意を抱き、コーランを好まない西欧の学者でも、この点だけは認めるのは普通である例えば、常にイスラームに対して一種の偏見を放棄し得ぬ C.R.ノースのような学者ですら、「コーランは翻訳で見ると実に冗漫で読むに耐えないが［…］アラビア語で読むと、決してつまらぬ本ではない。コーランは一種の韻をもった散文で書いてあり、それがまた、殆ど全ての単語が三個の語根子音から規則正しく派生されるアラビア語には素晴らしく適合しているのである(C.R. 1934:59-60) [8]」と言っている位である（井筒、1992:21）。

この相違点を明らかにするためには、とりわけ原典のアラビア語のクルアーンと日本語に訳されたコーランを対照的に研究し、訳されたコーランにはどのような問題が生じるかを考察するのがこれからの作業である。この違いを明確にするために、まずアラビア語のクルアーンの文体性格を明確にする。その次に、これまでの翻訳理論を参考して、日本語に訳されたクルアーンと対照し、その間の相違点を考察する。そしてそのことを通して、翻訳論という視点から、「感情表出」の翻訳は可能であるかを考えて行きたい。

---

[8]North,C.R.1934, *An Outline of islam,*london: Epworth Press

2.2 啓示の「パロール」性

クルアーンにおける「啓示」は言語概念である。クルアーンの中では「啓示」が「神の言葉（kalām alāh）」と言い換えられている。「言葉」と訳した "kalām" は「言語行為」を意味する。普通のアラビア語で "kalām" は、話し手が聴き手に話しかけるという意味で使われている。井筒（1998）は現在の言語学で説明すると、「パロール」（parole）に当たるとしている。実際の対話でおきる言語行動としての「パロール」は、言語記号の体系としての「ラング」から明確に区別されている。アラビア語においても「パロール」は kalām、「ラング」は lisān と、はっきり区別されている（井筒 1988:16)。それを踏まえた上で、クルアーンは「啓示」を kalām Alāh「神の言葉」というのである。この章では、「啓示」のパロール的な側面に焦点を当てながら議論を進めて行きたい。

とはいえ、パロールとしての「啓示」と人間の通の言語行動に見られるパロールには、いくつかの根本的な違いがある。それに関する井筒（1988）の分析は以下のように要約できる。

「神の言葉」もパロールであるからには、人間の言語行為と共通の基盤を持つはずである。例えば、A の発信した「記号」が B によって受信され、その意味が了解される、というように。しかし、A がここでは神であり、B が人間であるということから、幾つかの根本的な違いが出てくる。なかでも特に重要な相違点は、第一に対話的でないこと、第二に A と B が垂直関係に立つこと、第三に話者の言葉が普通の人の耳に全然聞こえないこと、である。この三つが、言語現象としての「啓示」を決定的に特徴づける。井筒の考察は本論文の趣旨と深く関わるので、以下では井筒の論述を踏まえてながらこの三つの特徴を説明し、パロールとしての「啓示」の構造を考えてみたい。

第一の「非対話性」について。通常、人間世界でパロール的状況が具体的に生起する場合、A という人物が B という人物に語りかけるという形になる。つまり A（話し手）が B（聞き手）に「記号」を発し、B はそれを受け取って、その意味を理解する。A は能動的、B は受動的である。A と B 間のこの能動・受動関係は容易に逆転する。逆転しなければ会話は成り立たない。ところが、「啓示」においては、AB 間の可逆性は否定される。神（A）は語り、人間（B）はただ聞くだけである。ここで人間は完全に受動的であって、能動的主体に転ずるということは絶対にない。人間が主体的に神に語りかけることが許される唯一の場面は、個人的な「祈り」（du'a）においてだけ成立するのであって、これは「啓示」と何の関係もない（井筒、1988:17)。クルアーン自身もこれを証言している。以下のような章が挙げられる。

> われのしもべたちが、われに就いてあなたに問う時、（言え）われは本当に（しもべたちの）近くにいる。かれがわれに祈る時はその嘆願の祈りに答える。（第 2 章、186 節）

第二の言語行動の垂直性について。普通の意味でのパロール的な状況において、言葉による意味伝達（言語的コミュニケーション）が実現するための最も重要な条件は、話し手（A）と聞き手（B）が、同じレベルに立っていることである。この場合の「同じレベル」は、社会的階層や教養の程度などの同一性、同等性でもありうるが、それよりもっと基本的な意味では、A と B とがともに人間であることである。通常の言語コミュニケーションは、A と B とが同一の存在レベルで水平関係に立っている時にのみ成立する。しかし、パロール成立のこの基本的条件は、「啓示」の場合には充たされない。A は神、B は人間である。「啓示」のパロール現象を『コーラン』は「タンジール」（tanzīl）という術語で表現する。この「タンジール」は文字通り何かを上から下に向かって降ろすことである。A と B が異なるレベルに立ち、上下の垂直関係にあるとき、そのままではパロール現象が生起しないことに、昔のイスラーム思想家たちは気がついていた。ムハンマドの言行録として、イスラームでは『コーラン』とならぶ聖典的価値を認められている『正伝集《ハディース》』の一つ『ブハーリー正伝集』（Sahih al-Bukhari）に有名な注釈を書いた西暦一四世紀の碩学キルマー二（Shams al-Din Muhammad b. Ali al-kirmani）は、この点に関して次のように述べている。「啓示」とは、神と人間の間に起こる言語的コミュニケーションである。しかし、神と人との間には、何らの同等性もない以上、両者が言葉を交わすことは、倫理的に全く不可能である。ここには、対話（taḥāwur）も、教示（ta‘līm)、了解（ta‘allum）も絶対的にあり得ない。ではどうして神の人間に対する語りかけが、事実上起こり得たのか。

「啓示」を、事実上可能にしたものとして、二つの異常な事態の生起が考えられる。それら二つのの異常事態が、両方同時に、あるいはは少なくともどちらか一方が起こった場合にのみ、A・B 間に言語的交流の道が開かれる。二つの異常な事態とは、（１）A（話し手）としての神が B（聞き手）としての人間の存在レベルまで「降りて」きて、ある意味で B の属性を帯びること。（２）A から発出する圧倒的な力のもとで、B が激しい精神的緊張状態に入り、その中で深い実存的変質を経験すること、の二つである。この（二）の場合のように、根本的な内的変質を経てた人がいわゆる「預言者」である。ケルマーニーは、イスラームの「預言者」誕生に当たっては、（１）と（２）が同時に起こったと述べている（井筒 1988:19-20)。

第三に、神の言葉は普通の人の耳に聞こえない。普通の人は、「啓示」を直接受けることはできない。「預言者」だけが神の言葉を聞くことができる。アラビア語、特にクルアーンで「預言者」というのは、文字どおり神の言葉を預けられた人の意味であって、未来に起こることを予言する人、つまり普通の意味での prophet ではない（井筒 1991:40)。

以上、井筒が述べる通り、「啓示」は言語現象であるが、普通の言語現象と著しく違う。「啓示」における言語的コミュニケーションは一方向である。神が預言者に語りかける度ごとに、そういう発話行為が起こる。それが次々に起こっていき、そのような言語的出来事の積み重ねがクルアーンに記録されている。「クルアーン」に由来する「イスラーム文化」を理解するためには、エクリチュール（écriture）として与えられた「クルアーン」のテクストを、元のシチュエーションに戻し、神が預言者に語りかけるというパ

ロールの状況における言葉に対する理解を深める必要がある。このように始源のパロール状況における言葉の意味の理解を確認することによって、現在の社会の中においてその言葉がどのような意味をもち、どのように使用されているかを理解することができると考えられる。

以上の考察によれば、クルアーンの文体そのものに「パロール」的側面が反映しているように考えられる。これはクルアーンの文体の独特な特徴の一つであると言える。それでは、クルアーンのテクストとしての特徴はどのようなものであるのだろうか。次節では、このテクストの独特な特徴に関して考察していきたい。

2.2.1 クルアーンにおける聴覚の優位：

クルアーンの中ではたびたび聴覚の重要性が語られている。たとえば、以下のような節を挙げることができる（訳文の都合上、三田了一訳を用いる）:

① アッラーはあなたがたが何も知らない時、あなたがたを母の胎内から生れさせ、聴覚や視覚や心（知能感）をも授けられた。必ずあなたがたは、感謝するであろう。（蜜蜂章、七八節・三田訳）

② かれこそは、あなたがたのために、聴覚と視覚と心（知覚、理解力）を創られた方である。だがあなたがたは感謝しない（信者たち章、七八節・三田訳）。

③ かれらは聞くこともできず、また（明確に）見ることもできなかった（フード章、二〇節・三田訳）

④ あなたは、自分の知識のないことに従ってはならない。本当に聴覚、視覚、また心の動きの凡てが（審判の日において）尋問されるであろう（夜の旅章、三六節・三田訳）

⑤ それをあなたがたへの教訓とさせ、注意深い耳がそれを（聞いて）記憶に留めるためである（真実章、二〇節・三田訳）。

クルアーンにおいて聴覚という言葉は 185 回述べられているのに対して、視覚という言葉は 148 回しか述べられていない。クルアーン的な見方からすると、物事を理解するために聴覚が大事であり、クルアーンを認識するためには、まず注意深い耳が必要である。クルアーンの文章をよく見ると、聴覚は必ず視覚より前に記述されている。先に現れるというのは、優先されているという証拠であるとみなされている（[1] Rāzī :275）。宗教的テクストの場合、聴力は啓示の条件であり、全ての預言者たちは聴覚によって啓示を受けた。声の世界にあっては、聴力によって知識が広がり、認識のプロセスが完成されると考えられる。聴覚の特権に関してオングは「認識の世界のなかで、重要な決定権をもっていたのは、視覚ではなく、むしろ聴覚だった、このことは書くことが深く〔人々のこころに〕内面化されてからも長く変わることがな

かった」と述べている（オング 1991:245）。

聴覚を強調するのはイスラームだけではない。『ルカによる福音書注釈』[ⅳ.5]のなかで、ミラノのアンブロジウスは「見るものはしばしば人を欺くが、耳で聞くものならまちがいない」と書きとめている（オング 1991:245）。また、「信仰は聞くことによるのである」と『ローマ人への手紙』（第十章十七節）には記載されている（オング 1991:159）。すなわち、宗教的テクストでは、普通のテクストと違って、言葉は単なる視覚で見られる文字に限定されず、音声としての言葉が重要な役割を果たしていることに注意目を払う必要がある。宗教的テクストにおける言葉は単なる文字としてではなく、声として発せられ聞かれたときに十全たる力をもつ。

クルアーンというテクストに限って話を進めると、クルアーンの世界では「聴覚」という感覚が非常に重視されている。クルアーンを解釈する際に、アラブ言語学者はクルアーンの言葉の音声的機能を重視した。イブン・マンゾールによると、アラビア語において「聴覚」という語には二つの意味がある。一つは具体的な意味で「耳の感覚」であり、もう一つは抽象的意味で「認識、理解する」という意味がある（Ibn Manẓūr, 1968. Lisān al-‘Arab, Ⅷ p.164）。

またアル＝ズバイディは「アッラーがもしかれらに良いところを認められれば、かれは必ずかれらに聞かせられる」（戦利品章、二三節）という節の解釈において、「聞かせられる」という動詞を理解・認識させる力を与えると解釈しており、聴覚は認識の道具であると強く認めている(Al-Zabīdī 1987:388)。さらに「アッラーは全聴にして凡てに通暁なされる」（婦人章、一三三節）という節の中で、聴覚は神の性格にもなっている。それに「聾唖者」という言葉もよくクルアーンの中で使用されていることに注意する必要がある。例えば、以下のような節が挙げられる。「信仰を拒む者たちを譬えるならば、何と呼びかけられても、呼び声と叫び声の外聞けない者のようで、聾者、盲人である。従ってかれらは理解することが出来ない」（雌牛章、一七〇節・三田訳）。この節で明らかであるように、クルアーンは聴覚と視覚が知性ないし認識と結びついていることを強調する。聴覚の力または視覚の力を失うことは、物事の認識ができないことを意味し、人間の感覚である聴覚と視覚は認識のプロセスと密接に関わっているとされる。その意味でクルアーンにおける聴覚と視覚は感覚の次元だけにとどまらず、抽象的意味で外の世界を認識し、真実を理解する道具として使用されている。

要するにクルアーン的な見方からすると、聴覚的特徴とメッセージの認識の間には何らかの関係があるとされ、言葉が音声として機能する役割が非常に重視されている。これに関して井筒はこのように言っている。

> 「クルアーン」Qur’ān とは、もと読通を意味した。この聖典は目で読むよりも、文句の意味を理解するよりも、何よりも先にまず声高く朗誦されなければならない。考えてみるともう一昔も前になるが、初めて本格的な「カーリウ」（コーラン読み）の朗誦を聴いたとき、私はやっとこのイスラー

ムという宗教の秘密がつかめたような気さえしたものだ。オベラのアリアを歌うテノールかソプラノのような張りのある高い声、溢れる音量の魅力、一語一語の末まで沁み渡っていく、いかにもオリエンタルという名の連想にふさわしい深い哀愁の翳り(かげり)。日常茶飯事を話題としてもどことなく荘重で、悲劇的色調をともすれば帯びやすいアラビア語こそ、そういう聖典には正にうってつけの言葉なのである。（井筒 1992:852）

前述した通りクルアーンはあくまでも声を出して朗誦される聖典であり、クルアーン的な見方からすると、人間が神の生の言葉に対して深い耳がなければ、この聖典を理解することはできない。音声の役割を重視するクルアーンの性格を理解するためには、まず音声と認識の根本的な関係を明確にする必要があると考えられる。次の節では、クルアーンがいかに人々の日常生活に声として浸透しているかに関して述べる。

2.2.2 日常生活における声としてのクルアーン

ムスリムにとってクルアーンがいかに生活に浸透しているかに関して論じたい。ムスリムにとって、クルアーンは書物の中に守られてはいるが、実際は人々の頭の中で記憶されるものとして存在している。クルアーンは書物の中に書かれている文字として存在するのではなく、人々の頭の中で声として流れていることに注目する必要があると言える。周知のように、イスラームでは一日に五回の礼拝が義務とされており、その際にクルアーンは重要な役割を果たしている。イスラームにおいて、礼拝者は書物としてのクルアーンを用いないことが特徴である。クルアーンを暗記して、頭の中で暗記したクルアーンで礼拝をすることが普通である。クックの文章を借りると「ムスリムの礼拝者はクルアーンを読むことはせず、むしろ誦むのである」（クック 2005:101）。

クルアーンの口承性が見られるのは礼拝だけに限らない。クルアーンの読誦は限りなく幅広い範囲において行われる。クルアーンの文体は、読者や聴衆の感情を呼び起こすようなリズミカルな文体である（クルアーンの文体の特徴に関しては第３章で論じる）。このリズミカルな文体は記憶しやすい文体になっており、文字が読めない非識字者でもクルアーンの言葉を暗記して、クルアーンを朗誦できる人が多い。

このような事例は、19 世紀のエジプトにおける伝統的クルアーン学校である「クッターブ」に見られると言える。クルアーンの暗記を中心とするイスラーム文化において「クッターブ」は重要な役割を果たしていた。文字の読み書きができるかどうかともかくとして、教師からの口伝えによるクルアーンの暗記が伝統的「クッターブ」のやり方であった。エジプトにおいてエクリチュールとして与えられたクルアーンとの接触は 20 世紀に入ってからと言っても過言ではない。クルアーンはまず音声として人々に記憶され

たのである。非識字者がクルアーンを暗記した事例として、イギリス占領時代末期の初等教育のあり方を研究した田中の文章を引用する。

> 19 世紀初頭のエジプトにおける識字率は 1%程度でしかなく、文字は、そして聖典であるコーランはほぼ宗教的専門家を中心としたごく少数の者に独占されていた。民衆教育は庶民の身近な宗教専門家によりほとんどコーラン暗記だけを教えていたクッターブ［伝統的民衆学校］に委ねられていた。読み書き算数やその他の新科目を教えるという民衆初等制度の近代化と普及により、エジプトは多くの人々がコーランや書かれた物にアクセスすることができる社会へと変容していった。（田中 2011:101-2）

さらに田中は「クッターブ」と非識字率に関して以下のように述べている。

> 当時（19 世紀）の伝統民衆的学校であったほとんどのクッターブでは教育はほぼコーランの暗記のみに限られ、読み書き算数はほとんどされていなかった。そのため識字率は非常に低く、19 世紀初頭で 1%、半ばで 3%程度にすぎない。1889 年、識字率を向上させるために教育省の管轄にあったクッターブへの読み書き算数教育の導入がなされた。（田中 2011:102）

すなわち、クルアーンを暗記するために、読み書き能力は必要なかったし、読み書きができない非識字者でもクルアーンを暗記することができた。近代的エジプト社会においては「クッターブ」という伝統的学校の名前が消滅したにもかかわらず、未だに同じようなシステムで行われている教育コースがあることに注目する必要がある。教師からの口伝えによるクルアーン暗記は「イスラーム的教育」と呼ばれ、未だにこのような教育的コースはモスクの中で見られる。このようなイスラーム的教育は、読み書き能力や文字の世界と全く関係ない教育制度であり、非識字者でもこのようなイスラーム的教育を受ける人が少なくない。この種の教育は文字に頼らず、言葉の声に焦点を当てる。

教育大臣も務めたエジプトの知識人ターハー・フセインや最も有名なエジプト人の歌手であるウム・クルスームなどは、この種の伝統的「クッターブ」の卒業生であった。ウム・クルスームは歌手になる前、「クッターブ」でクルアーンの詠唱を学び、12 歳ぐらいでクルアーンを暗記した。ウム・クルスームは声が美しいあまり、クルアーンを詠唱するためにエジプト各地を廻っていた。またターハー・フセインは幼少期からの人生を描いた自伝である『アル＝アイヤーム』で「クッターブ」での思い出に関して書いた。フセインの文章を以下に引用する。

> 9 歳にならないとき、「クルアーン」をすべて暗記した。どうやって暗記できたか、いつから暗記　　しはじめたかなどは全然覚えていない。覚えているのは「クッターブ」で起こった多くの出来事だけであ

る。今思い出すと、笑えるような思い出もあれば、悲しい思い出ももいっぱいあった。「クッターブ」は家から離れたところにあったため、友達に背負われて、連れて行ってもらった。その時は体が弱くてこんな長い距離を歩けなかった。（Ḥusayn 1991:32）

ターハー・フセインやウム・クルスームの事例から明らかであるように、エジプト社会をはじめアラブ・イスラーム文化においては、子供（9 歳未満）でもクルアーンの暗記を終了した事例が数多く見られる。小学校に入る前の幼い子供であっても、アラビア語の文法に関する明示的な知識がないままにクルアーンを暗記できるという事実は、この社会において言葉の音声的が重要な機能を果たしている証拠の一つであり、それは声の文化の独特な特徴だと言える。

さらに、近代化が進んだことが、声の文化の衰退につながったわけではない。近代的な技術は、口承としてのクルアーンの利用に強い影響を与えたと言える。前近代の状況では、信者がクルアーンを聞けたのは、読誦者がいる時と場所のみに限られた。しかし、近代化が進むなかで、クルアーンは書物に縛られることなく、テープレコーダー、テレビ、ラジオ、スマートフォン、車の CD プレイヤーなどからクルアーンが聞こえるようになった。近代テクノロジーは、口承としてのクルアーンを利用しやすくし、アラブ・イスラーム世界のどこに言っても（ショッピングモール、車の中、商店、喫茶店等々）クルアーンの読誦が聞こえるようになった。さらに、クルアーンの言葉が日常生活の中で、儀礼的ではないあり方ででも存在している事例として、クック（2005）の以下のような文章を挙げよう。

ジョミエは、家族に病人がいるような個人的危機のときに、エジプト人が聖典に頼っている例をいくつもあげている。息子が風疹になると父親は、何度も子供の病床に行き、クルアーンの句を読誦する。その一つは、「剣の句」である。この句はセールが述べているように「荘厳で壮大」で力強く、この力ゆえに病気や他の状況で用いられるのである。一言で言えばこれは日常生活に聖典がどれほど浸透しているかということである。これは西洋世界の人々の大半にはなかなか想像が難しいものであ［る］。（クック 2005:106）

クックが挙げた事例は、イスラーム文化の特徴を表す重要な事例であると考えられる。イスラーム文化においては、聖なる領域と世俗的領域と呼ばれる日常生活の区別がない。人間の生活のなかの特定の部分を聖なるものとして、日常生活の部分から切り離すことはしないことが、イスラームの特徴である。イスラームにおいて宗教は聖なるもののみに関わるのではなく、世俗的領域と日常生活をすべて覆うのが普通である。それに関して牧野（1987）は「イスラームでは、宗教の領域は神聖なるものとして他から区別されるのではなく、人間生活のすべての領域が宗教と本質的に関わっている。従って、宗教は個人信仰問題、心の問題にとどまらない。確かに、イスラームにおける心の問題は重要であるが、しかし、それだけでは

なく、我々が普通、世俗的とよんでいる人間生活のあらゆる領域の問題をカヴァーするのである」（牧野1987:44）と述べている。クルアーンとハディース（予言者の言行）という宗教的テクストでは、人間が現世でいかなる行動を取るべきかが非常に重視され、上で述べたように、日常生活における行動をクルアーンやハディースと照らし合わせることが、ムスリムにとって大変重要なことである。そのため、日常会話野の中で宗教的テクストから言葉を引用し、使用することが不思議ではないと考えられる。

これらのことから明らかなように、イスラームにおいては、聖なるものが世俗と呼ばれる日常生活の中に現れるのが普通であり、社会におけるすべての行動が宗教的基準から切り離せない。前述した通り、基本的に宗教的領域には「正則アラビア語」が使用され、世俗的領域にはアンミーヤ（口語）が使用される。しかし、両領域の間で区別がなくなる場合があることは、日常会話でフスハー「正則アラビア語」の要素が見られる原因の一つであると言える。イスラーム社会においては、聖なる領域と世俗的領域の混合は特定の階層に限らず、一般的によく見られることである。

クルアーンは文字としてテクストの中に閉じ込められている聖典ではなく、口承として人々の日常生活の中に浸透していることが明らかである。これはクルアーンという書物のオーラルな性格から現れた独特な特徴である。事実、クルアーンという書物の文字を読めなくても、クルアーンの言葉を聞いて学ぶことができる。クルアーンの文体がリズミカルな文体であるからこそ、人々の記憶に残ることは言うまでもない。クルアーンの文体は文字に限られるのではなく、声として人々の頭の中に記録されている。だからこそ、教育を受けていない人々のなかからも、暗記してクルアーンを朗誦する人が数多く出てくるのである。

この点はアラビア語とイスラーム文化の独特な特徴の一つであると言える。西洋社会あるいは近代的社会においては、言葉はすなわち文字であるとみなされており、このような社会において識字率はそれ自体が文化への参入の度合いを示す尺度となる。しかし、このような基準をアラビア語あるいはイスラーム文化に直接当てはめると大きな誤解を生み出すと考えられる。

イスラーム文化は未だに声の文化の特徴が保たれ、言葉は単なる文字に限定されず、言葉の音声的な役割が重視されている。この文化に属するテクストには独特な特徴があると言える。テクストには様々なタイプがある。テクストとは何か、テクストにはどのようなタイプがあるのか、声の文化の特徴を保つクルアーンはどのようなテクストのタイプに分類されるのか。第三章においては、これらの問題を取り上げ、文字によるテクストとオーラルな性格を持つテクストの違いに関して考察する。

第三章:オーラルなテクストの特徴

3.1 テクストとは

言語学者のWiddowsonは 著書”Discourse Analysis”（2007）の中でテクストに関して以下のように記述している。

> 人々はお互いにコミュニケーションをとる際、意図したメッセージを相手側（second person party）に届けるために、自分たちの言語内にコード化されている意味論上の資源を利用して、共有されている前提のコンテクストを呼び出し、ディスコースを成立させる。このプロセスにおける言語的形跡がテクストである。会話において、テクストはディスコースが明示的な相互作用によって生じるうちに共同的に産出される。文書においては、テクストは一方的に産出され、永久的な記録として残り続ける。とはいえ、文書はディスコースの形跡に過ぎず、何を意味するかは解釈によって推測されなければならない。このことは「解釈（interpretation）が、最初にテクストを生じさせたディスコースの元となった意図（intention）と、どれほど正確に対応しているか」という問いを必然的に呼び起こす（Widdowson 2007:9）。

Widdowsonが取上げた問いに関してもう一度考える必要があると考えられる。ここで述べられているのはテクストとディスコースの間の関係ではあるが、テクストを翻訳する際にもあてはまる問題である。テクストはディスコースから成り立っており、ディスコースの前提としてコンテクストが存在している。Widdowsonが強調した通り、人々は言語的なテクストのみによってコミュニケーションを採っているわけではない。話し言葉において、人々は言語だけではなく、声のトーン、強調のしどころ、休止などのパラ言語（paralanguage）など、伝えたいメッセージの一部として利用している。記述によるコミュニケーションにおいても、テクストの文字や、ページの編集のされ方によってもたされる特徴的なかたちが、言語的な意味より強い影響力を持つ場合があるかもしれない。さらに、画像や図表などの他のモードのコミュニケーションが伴ったり関係したりすると、マルチモーダル（multimodal）な様式が具体化されたテクストが成立する可能性もある（Widdwson 2007:8）。

哲学者のジャック・デリダは「〔言葉が〕書かれるまえにはどんな言語記号もない」と指摘した（Derrida 1976:14）。それに関してオング（1991）は以下のように述べている。

> 書かれたテクストもまた声としてのことばを指し示していることを考えるなら、書かれたのちにも、言語「記号」なるものは存在しない。テクストとして視覚的に提示されたことばは、それまでには知られなかったことばの潜在力を解きはなちはするけれども、それは、現実のことばではなく、「二次的なモ

デリング・システム」（cf. Lotman 1977:21）にすぎない。思考は、音声としてのことばに宿るのであって、テクストに宿るのではない。すべてのテクストがその意味をもつのは、視覚的なシンボルが音声の世界を指し示すからである。〔中略〕実際に発音される音声であれ、頭のなかで発音される音声であれ、そうした音声となった言葉を指し示す合図として、意識をもった人間によって直接的ないし間接的に用いられないかぎり、書かれたものは、表面のうえの目印以上のものではありえない。（オング 1991:159-160）

書くことは「二次的モデリング・システム（表現法）」である。書かれたことばがなぜ「二次的」であるかと言えば、この「システム」は話される言葉という先行する一次的システムに依存しているからである。すなわち、テクストは書かれた文字から成り立ってはいるが、人間にとっては声としての言葉が一次的システムであって、思想は音声としての言葉に宿ることを確認する必要があると言える。しかし、これから詳細に見るように、これまでの翻訳理論はテクストから意味内容を独立して取り出せるという前提に立っていた。この前提を立てることができたのは、テクストを「書かれたもの」としてのみ考え、「声としてのことば」から切り離したからである。もちろん、それが可能なテクストもあるかもしれないが、すべてのテクストタイプに当てはまるわけではない。

マンデイは、テクストタイプについての研究の代表として、ライスによる研究（Reiss 1977/89）を挙げている（マンデイ 2009:111）。ライスは、翻訳における等価（等価概念に関する詳細は第六章を参照まで）の概念に基づいて、単語や文ではなくテクストをコミュニケーションが達成されるレベルとして捉え、このレベルで等価性が追求されなければならないとした。しかしその等価性の性質は、テクストのタイプごとに違っている。ライスはさまざまなテクストタイプの特徴を以下のようにまとめている（Reiss 1977/89:108-9）。

⑴「事実の平明な伝達」:情報。知識、意見など。情報を伝えるために使用する言語の特性は、理論的ないし指示的であり、内容つまり「話題」がコミュニケーションの主眼点となる。このテクストタイプは情報型である。

⑵「創造的構成」: 著者は言語の審美的特性を用いる。著者つまり「送り手」が際立ち、メッセージの形式を重視する。このテクストタイプは表現型である。

⑶「行動反応の誘発」: 訴え機能の目的は、テクストの読者つまり「受け手」に訴えかけて、何らかの方法で行動させることである。言語形式は対話的で、焦点は訴求的となる。ライスはこのテクストタイプを効力型と名付けた。

⑷映画や視聴覚広告などのオーディオ媒体テクストが、視聴映像や音楽などによって上述の三つの機能を補う（マンデイ 2009:112)。

さらに Reiss（1977:20）はテクストタイプにそった個別の翻訳方法を提案している。これらの方法に関してマンデイ（2009）は以下のように説明している。

⑴情報型の目標テクストは､起点テクストの指示的ないしは概念的な内容を完全に伝えなければならない。翻訳は「平明な散文（plain prose)」として、冗長ではなく必要に応じて明示化される。

⑵表現型の目標テクストは､起点テクストの審美的かつ芸術的な形式を伝えなければならない。翻訳は「一体化（identifying)」方法を用いて、翻訳者は原著者の観点をとる。

⑶効力型テクストの目標テクストは、望まれる反応を目標テクストの受け手から引き出さなければならない。翻訳には「翻案（adaptive)」方法を用いて、目標テクスト読者に等価効果を生み出す。

⑷オーディオ媒体のテクストは、ライスが「補完（supplementary)」方法と名付けたものを必要とし、視覚映像や音楽で文字を補う（マンデイ 2009:113-14)。

ライスは、テクストに応じた適切な翻訳方法を適用するために、テクストをいくつかの種類に分類した。しかし、これら種類の中間に入る混成型のテクストには、どのような翻訳方法が認められるのかという問題が生じてくる。例えば、クルアーンというテクストは、ライスが記述した各々のテクストタイプの中間にある混成型に入ると言える。これから詳細に見るように、クルアーンというテクストの意義を伝えるために、文字による情報のみならず、テクストにおける音声の果たす役割など、それぞれの機能に十分に焦点を当てる必要がある。オングが述べたように､テクストは言語記号のみで成り立っているのではない。言語外の様々な素材と関連し合っている。これらのこうした素材は、テクストが指し示す「現実」の中に存在していると言える。テクストの言語外の素材関連に関して、コセリウ（1983）は以下のように強調している。

> 言語は、素材関連の機能と同時に､「兆候的な」(つまり話し手を描写したり、特徴づけたりする）機能をもつものとして使用されることがある（コセリウ、1983:327)。

コセリウは、素材関連は言語的な意味を介さなくは達成されないが、必ずしも指示的意味と同一ではないという。コセリウの記述はクルアーンというテクストに当てはめることができる。イスラーム世界においてクルアーンの言葉は人間が創れない言葉であり、模倣不可能なテクストだとみなされている（模倣不可能性論は第四章で論じる)。一定のアクセント、一定の言い方が、神の特徴を表すと考えられている。

動的等価性の観点からいえば、翻訳に求められるのは、起点言語の受容者が受けた反応と同じような反応を目標言語の受容者に反応を生じさせることであり、翻訳を通してこのような等価効果を実現すべきである。しかし、文化的、歴史的背景が異なり、異なる言語コードのもとにある二つのテクストに対して、いったい同一の反応を生み出すことができるのだろうか。その点に関して疑問が残る。テクストはコミュニケーションの手段であり、コミュニケーションは単なる情報伝達機能に限られない。コミュニケーションの目的を達成するために、感情を呼び起こし、行動を引き起こす機能も重要視すべきである。

上記の議論から明らかであるように、適切な翻訳方法を選ぶために、まずテクストのタイプを検討する必要がある。これまでの翻訳理論は文字によるテクストを対象とした。しかし、オーラルなテクストに対

して翻訳理論はいかに対応できるかを考察する必要がある。オーラルなテクストは文字によるテクストと違って言葉は文字に限られるのではなく、言葉の音声的機能もメッセージ伝達のために重要な役割を果たしている。オーラルなテクストには「感情表出−共鳴」が重要な課題となる。オーラルなテクストとは何か。次節では、イスラームの聖典であるクルアーンは、いかなるオーラルな性格を持つかをを考察する。

3.2 オーラルなテクストで用いられる表現形式

今まで「声の文化」という用語を繰り返し使用してきたが、声の文化とは何か。なぜクルアーンは声の文化に属するテクストだとみなされるのだろうか。声の文化に属する人々にとって言葉はどういうものであるか。これらの点に関して考察していきたい。

われわれにとって言葉は視覚で確認でき、目に見える文字のことである。しかし、文字以前の時代において、言葉にはそれを書き記す記号がなかった。声の文化とは文字が広まる以前の言語状態を指す言葉である。このような文化に属する人々にとって、知識は文字を媒介して得るのではなく、声を媒介して伝達されることが特徴である。言葉にとって一次的だったのは声であって、文字ではなかった。オング（1991）が文字を「二次的モデリング・システム」と呼んだことは上で触れた。言葉が視覚的な記号へと変形したのは、最近のことである。

すなわち、どのような文化においても文字は二次的システムであり、口承文化は一次的システムとなる。近代化が進むにつれ、このような口承文化が衰退する傾向がある。しかし、クルアーンというテクストには、今日の世界においても、文字が広まる以前の言語状態が保たれていると考えられる。クルアーンは文字によるテクストとなったが、このテクストの文体からして、いまだにオーラルな性格がある。上述した通り、クルアーンは口頭で教えられ、口頭で伝えられてきたテクストであり、ムスリムは礼拝において毎日記憶されたクルアーンを朗誦する。また前章で詳しく見てきたように、クルアーンの言葉は人々の日常生活の中で声として浸透している。ムスリムも毎日祈りの中でクルアーンを郎通するが、本を持たないのが特徴であり、完全に記憶に頼っている。つまりイスラーム信者にとって口承としてのクルアーンはそれほど重要である。クルアーンは文字による書物ではあるが、オーラルな性格を持つ。このテクストにおいては、言葉の音声的機能が重要視されている。したがって、アラブ・イスラーム世界においては声の文化の特徴がいまだに強いと言える。声の文化に属する人々にとって言葉とは何かに関して、オング（1991）は次のように述べている。

> 一次的な声の文化、あるいは、一次的声の文化からそれほど遠ざかっていない文化においては言葉がどういうものであるかということが分かっている人ならだれでも、ヘブライ語のダーバ-ル dabar という語

が「言葉」と「できごと」という二つのことがらを意味することに驚きはしない。マリノフスキーが明らかにしたように、「原始的な」（つまり、声の文化のなかで生きる）人びとのあいだでは、一般的にいって、言語とは、行動の様式であり、たんに思考を表現する記号ではない（Malinowski 1923,pp.451,470-481）。［中略］声の文化のなかで生きる人々がふつう、またおそらくは例外なしに、言葉には偉大な力が宿ると考えていることもまた、驚くべきことではない。音声は、力を使わなければ、音としてひびくことができない（オング 1991:74）。

すなわち、文字の文化に属する人々と違って、声の文化に属する人々にとって言葉は声であり、できごとであり、力によって生み出されるものであるとみなしている。それに対して、文字の文化においては、言葉をモノのように考える傾向がある。このように、声の文化と文字の文化では、言葉に対する見方そのものが違うことに注目する必要がある。前に述べたように、クルアーンは書かれたテクストではあるが声の文化の特有の型を保存している。クルアーンのなかにとどめられている、声の文化に基づく思考や表現の特徴を確認しておきたい。声の文化に属するテクストの文体は特徴的であり、このような文体は、読者あるいは聴者の思考にも影響を与えていると考えられる。

オングは、声の文化に基づく思考と表現には以下のような特徴があると述べている（オング 1991:82-124）。

(1)累加的であり、従属的ではない
(2)累積的であり、分析的ではない
(3)冗長ないし「多弁的」
(4)保守的ないし伝統主義的
⑸人間的な生活世界への密着
⑹闘技的なトーン
⑺感情移動あるいは参加的であり、客観的に距離をとるのではない
⑻恒常性維持的 homeostatic
⑼状況依存的であって、抽象的ではない

以上がオングの挙げた特徴であるが、それに加えて、筆者は以下のような特徴も声の文化における表現にとって重要ではないかと考えている。

⑽名前の重要性
⑾誓型表現
⑿対話的表現
⒀呼びかけ表現
⒁記憶しやすいリズミカルな表現、強いリズム・頭韻・形容句

⒂比喩的表現。

これらの特徴は、オング（1991）が「声の文化」の特徴として挙げた「人間生活世界への密着につながると考えられる。

以上のような特徴は声の文化に基づく思考や表現の独特な特徴であると考えられる。このような表現の特徴は、人間の思考や感情を呼び起こす重要な役割を果たしていると言える。繰り返しになるが、オーラルなテクストにとって一番大事なのは、読者あるいは聴取者とのハーモニーを作ることである。したがって、読者あるいは聴取者の感情を呼び起こすことを重視する。これからはクルアーンのなかにこれらの特徴がどのように現れているか、オーラルなテクストとしてのクルアーンにはどのような特徴があるかを考察する。

3.2.1 声の文化と名前

声の文化の中で生きる人々は、名前はものに力を吹き込むと考えている（オング 1991:75)。このことは、クルアーンの表現の特徴にも当てはまると思う。イスラームにおいて、神にはアッラーという最大の名前をはじめとして９９の名前がある。クルアーンにはアッラーという最高位の名をはじめてとして神の名前がよく見られる。イスラームの考えでは神に名前があってはじめて人間が神との関係に入ることができる。アッラーという神の名前はクルアーンの中で2266回言及されている。クルアーンの世界像はアッラーを中心に展開している。

Allah という語は言語的には、Al-ilāh の詰まったものであり、AL は定冠詞であり、ilāh は「神」を意味する普通の名詞である。アッラー（Allāh）とは神の名の一つであり、最大の名とみなされている。イスラームでは神の名がタブーではなく、神にはアッラーをはじめとして九十九の名がある。神の名を口にすることからこそ、深い宗教的意義を認める。名があるからこそ存在している。声の文化においては、名があるということはそのものが存在するということであり、特定の名前をもっていることは、そのものが存在していることを意味する。神の名に限らず、ものの名前が「クルアーン」のテクストでは、重要な存在論的関わりを持っている。クルアーン[9]第二章、第二八−三一節では以下のような一節がある。

> お前（ムハンマド）の主（アッラー）が天使らに向かって「わしは今から地上に代表者（アダムのこと）を置くであろう。」と仰せられた時を思い起せ、かれらは申し上げた。「あなたは地上で悪を行い、血を流す者を置かれるのですか。わたしたちは、あなたを讃えて唱念し、またあなたの神聖を讃美していますのに。」かれは仰せられた。「本当にわれはあなたがたが知らないことを知っている。」かれはアダムに凡てのものの名を教え、次にそれらを天使たちに示され、「もし、あなたがた（の言葉）は真実なら、

[9] クルアーンの引用は、井筒俊彦訳（1964）『コーラン』岩波書店

> これらのものの名をわれに言ってみなさい。」と仰せられた。かれらは（答えて）申し上げた「あなたの栄光を讃えます。あなたが、わたしたちに教えられたものの外には、何も知らないのです。本当にあなたは、全知にして英明であられます。」かれは仰せられた。「アダムよ、それらの名をかれら（天使）に告げよ。」と。

以上の節はイスラーム思想においては重要な箇所である。この節で明らかのように、初めて創り出されたアダムに神がした一番重要なことは、あらゆる物事の名前を教えることであった。ものの名前を知っているとは、つまり言語を持つことである。それをクルアーンは人間の本質として認めたということになる。以上の節の解釈には井筒（1991）は次のように述べている。

> 人間創造説話の主眼点は、ものの名を知ることの大事さです。神はアダムだけに、つまり人間だけに、あらゆる事物の名前を教えた。人間だけがすべてのものの名前を知っている存在者なのです。天使ですら、人間から教えてもらって、やっとものの名前を知るに至った、という。〔中略〕「名づけられる」ということと「創造」ということが同義的になっている。（井筒、1991:69）。

即ち、イスラーム世界においては、神の名前をはじめとして名前がそれほど大事である。神に名前があって、はじめて人間が神に近づくことができる。それによって神と人との間にコミュニケーションが開かれる。神が人に語りかけ、人が神を憶い、神に祈る。名を通じてそういうことができるようになる。イスラームの考えからすると、神は目に見えない超越的存在である。視覚的に見ることができないが、その不可視的存在が名を通して実感できるという考え方である。神の名前に関してイスラーム教正統派の間には様々な哲学的な議論が行われている。たとえば、神の名前は＜名指しされるもの＞である神自体あるいは神の属性である、神の名前は特別なものであり創造以前から存在する永遠の名前である、などの議論である[10]。これに対して、イスラーム思想史上最大の思想家と評価されるアル＝ガザーリー（Abu Hamidal-Ghazzālī.（1058/1111 年没）は、神の名前はあくまでも＜名指しされるもの＞を表す言葉であって永遠なものではなく、永遠であるのは神の本質と属性であるとした。そして神の名前の意味を開示によって知り、神の名前が示す神の属性を称え、その属性を獲得することによって人間が神に近づくことができるという（加藤 2005:245）。

前に述べたように、神にはアッラーをはじめとして九十九の名がある。アッラーは最大の名である。神に九十九の名があるというのはイスラーム的に言うと、神には九十九の顔があるということである。アラ

[10]神の名前に関する議論は Al- Bāqillānī, *Kitāb al-Tamhīd.*p.383； Al-Badadi,’*Usul al-Din,* pp.114-5；Imām al- ḥaramain, *Kitāb al-Iršād*, p.135 （参照まで）

ビア語で言うと（Wajh Allāh）神の顔という表現が使われている。それは思想的にも、感情的にも重要な役割を果たしている。クルアーンの中から次のような節が挙げられる。「アッラーとならべて他の神を拝んではならぬ。もともとほかに神はない。すべてのものは滅び去り、ただ（滅びぬは）御尊顔のみ。一切の摂理はその御手にあり、お前たちもいずれはお側に連れ戻されて行く（二八章、八八節・井筒訳）

この「ただ（滅びぬは）その御尊顔のみ」というのは神の名ということである（井筒 1991)。「顔」はラテン語のペルソーナ（persona)、英語の personal という語と同様に、人格という意味で使う。つまりこの名が神の人格を表す。この名前の系統は井筒が述べたとおり、ジャマール系統とジャラール系統の二種に大別される。ジャマール系統は「慈悲深い」「慈愛あまねき」「穏やかな」「（人間を）正しく導いてくださる」などのような「優しさ」「美しさ」を表す名であり、これと対照的にジャラール系統の名前は「恐ろしさ」「怒り」「復讐」など暗い側面を表す名前である（井筒 1991:72)。たとえば「クルアーン」では次のような節がある。「知れ汝、アッラーはその罰烈しいことを。またアッラーのあくまでも気がやさしくて情深くおわすことを。」（第 5 章、第 98 節）

神の名は、クルアーンを朗誦する時にのみ使うのではなく、ムスリムの日常生活のすみずみまで浸透している。ムスリムは朝から晩までアッラーという言葉を口にする。美しいものを見た時も、悲惨な状況の時も、幸せなときも「アッラー」という言葉を口にする。それほどまでに、神の名前は人々の日常生活に親しいものであり、人々の感情と結びついていると言える。

3.2.2 誓言形式

声の文化においては誓言形式が重要である。例えば、アラビア語において誓言形式は最も重要な断言のやり方の一つである。アラブは何かを主張するときや断言するとき、「何にかけて…（誓言する)」という言い方をよく使用する。誓言形式はアラブの日常会話においてよく聞かれる表現である。誓言形式は会話において聞き手の疑いや疑問を除去し、お互いの信頼性を強化する重要な役割を果たしている。その観点から、アラビア語の文法学者は誓言形式に注意を払っている。アラビア語文法の中でも、誓言形式は断言方法の代表として扱われている。肯定であれ、否定であれ、話を強調するために、最もよく使われている方法である。クルアーンの文体の中でも誓言形式がよく見られる。

誓言を表すアラビア語の言葉は多数ある。例えば、Qasam という言葉が挙げられる。Qasam は文字通りある情報が真であるか偽であるかに関して識別するいう意味を持っている。もう一つは ḥalaf という言葉もある。アラビア語の辞典の Qasam の項目をみると、ḥalaf は他人、また自分自信に対して、あることを必ず守ると固く約束するという意味を持っている(Rāzī 1969:97)。アル・ファラーヒーディによると、誓言形式は何かを言い切るときに使われており、アラブが重要な決断をするときによく使っていた形式である。Qasam にしても ḥalf にしても、両者はアラビア語における誓言形式を現す重要な言葉であり、話の真偽を

強調するためによく使われている。また高く評価されているアラビア語の文法学者であるスィーバワィフ（760/796 年没）は「誓言形式は話を強調する形式である」と定義している。

誓言形式は声の文化に独特な特徴であると言える。声の文化に属する人々のもとでは、条約や契約を結ぶ際には、文書ではなく言葉によって条約を結び、この条約を破らない証拠として誓言形式が用いられる。誓言形式においては、重要なもの、貴重なものにかけて誓うことがポイントである。昔のアラブ詩の中でも自分の人生、親の命にかけて誓う習慣があったが、イスラームが登場して以来、親などの命にかけて誓うことが禁止された。預言者ムハンマドは「親の命にかけて誓わないで。誓うのであれば、神にかけて誓いなさい[11]」と述べた。すなわち、イスラーム以前でもアラブが親の命などにかけて誓う習慣があった。しかし、イスラームが登場して以来、人間はアッラー（唯一なる神）にしか誓わないと規定された。しかし、これからみるように、創造者である神が被造物などにかけて誓う文体が、クルアーンの中でよく見られる。

イブン・アルアンバーリーによると、誓言形式は誓う文「…にかけて誓う」と、誓言の文という二つの文章から成り立っている。誓言文の多くは確定条件か事実条件のいずれかである。誓言文には名詞文と動詞文があり、動詞文は誓う、誓言するという動詞で始まるのに対し、名詞文は「名詞句＋誓言の助詞」で始まる。誓言形式の助詞には「wa,ta,ba,la」が挙げられる（Ibn al-Anbārī 1957）。前に取上げた助詞が名詞の前に付くと誓言形式の名詞文となる。クルアーンの中から以下のような事例が挙げられる。

名詞文の事例：夜章、一節〜四節（井筒訳）

夜の闇、万物を覆い隠す時（夜にかけて誓う）

وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى

wal-layli　’iḏā　yaġšā

by-the-night　when　it covers

昼の光、燦爛と照り映える時（昼にかけて誓う）

وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى ★

wa-n-nahāri　’iḏā　tajallā

雄雌を創り給える者（アッラー）にかけて

وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى

wa-mā　xalaqa　ḏ-ḏakara　wal-’unṯā

まこと、汝らの志すところは人さまざま

[11] Bukhārī , Muḥammad ibn Ismā‘īl. 2002. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Dimashq; Bayrūt: Dār Ibn Kaṯīr

إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى

'inna sa'ya-kum la-šattā

★動詞文：復活章、一節～三節（井筒訳）

いや、復活（よみがえり）の日にかけて誓おう

لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ

lā 'uqsim bi-yawmi l-qiyāmati

いや、（己れを）責めてやまぬ良心にかけて誓う

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ

wa-lā 'uqsim bi-n-nafsi l-lawwāmati

人間というものは、己れの骨がよもや我ら（アッラー）に集められる

أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ

'a-yḥsabu al-'insānu 'a-lan najma'a 'iẓāma-hu

（死んでばらばらになった骨をまた集めて生き返らす。復活を指す）ことはあるまいと考えているのか

誓言形式はアラブ文化においてよく使われていた形式であり、話の真実を強調するとき、決断するとき、絶対守るべき約束や条約の時で使われていた。アラブは何かを決断した時には必ず誓言形式を使う習慣があり、誓言されたものに対して真実であり、信用できるものであると考える傾向があった。井筒は、誓言形式はお告げの序奏部であると説明している（井筒 1992c:865）。

上述した通り、誓言形式が頻繁に用いられるのには、昔のアラブの間の条約や契約は書かれるのではなく口頭で決まっていたという前提がある。オング（1991）は「声の文化には、商売のためのハウ・トゥー・マニュアル〔手引き〕にあたるようなものがまったくない（このような手引きは、手書き文字の文化においてさえ実際極めてまれであり、あってもつねに大まかなものである。実際にそうしたものがあらわれはじめるのは、印刷の文化がかなり内面化されてからである）」と強調している（オング 1991:95）。このような書物に頼らない民衆の信頼を得るために、口頭による誓言形式が相互の信頼を強化する重要な役割を果たしていたと言える。誓言形式は、誓ったものに対して絶対破らないことを約束するのが特徴である。アラビア語にとって誓言形式は断言や約束の絶対性を表すのに不可欠な言語表現[12]であると言える。

クルアーンはアラブの思考過程を決定する誓言形式を引きついでおり、クルアーンの文体の中でも誓言形式がよく見られる。アッラーが人間に向かって何かを言い切る際、日常性を超脱したことにかけて誓う文体もよく見られる。また、アッラーが唯一の創造者である証拠を出してから、太陽、審判の日、星など

[12]Al-Rāzī. [n.d.] *Mafātīḥ al-Ghayb, al-Mushtahar bi-al-Tafsīr al-Kabīr*,1-6 Volumes. . Bayrūt: Dār Al-Kutub Al-'lmiyyah p.121

の被造物にかけて誓うなどのような文体もよく見られる。被造物にかけて誓うというのは、被造物は唯一の創造者の手によって創られ、唯一なるアッラーの徴であることを主張するために使われていると解釈されている(AL- Zamakhsharī 2001)。クルアーンにおける誓言形式は二つに分けられる。一つは神の名前や神の属性にかけて誓う表現である。もう一つが被造物にかけて誓う文体である。クルアーンの文体における誓言形式に対して井筒（1992）は以下のように言及している。

> 一般的に言って、初期啓示の誰にでもすぐそれとわかる目じるしは誓言形式である。第三六章「ヤースィーン」の「叡智ふかきクルアーンにかけて…」を手はじめに、次いで第三七章の「隊伍整然居るなんで、言葉荒らげ追い払い、御論のクルアーンにかけて…」等々、「何にかけて…（誓言する）」という語り出しの形がそれであって、それが章を逐って次第に複雑な奇怪な形をとり、一種独特の詩的陶酔のような不思議な雰囲気をかもし出して行く[…]このように語る意識も日常性を超脱して高次であれば、語られる言葉もまたおのずから日常性とほど遠い。誓言の部分もお告げの本体の部分にも異常な緊迫感がみなぎって、丁度我々の心臓が何か異常な事態にあって急に高鳴り出すように、言葉のリズムが強い激しい波動を描き出す（井筒 1992:864-5）。

クルアーンの中から以下のような事例が挙げられる。

١-فَوَرَبِّ السَّمَاء وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ

① 天と地の主にかけて（誓う）。これはみな真実（まこと）。お前たちがもの言うごとく（人間に言葉があることが疑いを容れぬ事実であるように）たしかなこと。（吹き散らす風の章、二三節・井筒訳）

٢- وَيَسْتَنبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ.قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنتُمْ بِمُعْجِزِينَ

② かれらはお前に、「それは本当のことですか」と訊ねに来るであろう。言ってやるがいい。「そうだとも、神にかけて、正真正銘本当だ。お前たち絶対にこれを防止することはできないぞ」と。（ユヌス章、五二節・井筒訳）

٣-زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِير

③ 信心なき者ども、わしらが（死後）喚び起こされるなどということ絶対にありはせぬとうそぶいておる。言ってやるがよい。「いや、いや、必ず必ずお前たち、喚び起こされるぞ。そして自分の（現世で）して来たことを一つのこらず（アッラーから聞かせられるぞ。それくらいアッラーにとってはいと容易（やすい）こと）と。（騙し合い章、七節・井筒訳）。

٤-حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

④ ハー・ミーム。まごうかたなきこの聖典にかけて・・・・我らはこれをアラビア語のクルアーン（『コーラン』）にしておいた、お前たちにもわかるように。（金の装飾章、一-二節・井筒訳）。

以上の節で明らかであるように、この経典（クルアーン）のことを疑っている人や、復活の日に蘇る事実を否定している者に対して、アッラーは自分の名前にかけて誓ってこれは真実であることを強調する。第一の節の中で見られるように、人間が話すことが事実であると同様に、この経典または蘇る日が疑いない真実であると主張する。この話の真実性を強化するために、アッラーは誓言形式を使用し、人間に対して自分の名前、自分の属性、自分の経典にかけて誓うのである。

もう一つは被造物にかけて誓う文体である。アッラーは自分の被造物にかけて誓う。クルアーンにはこのような文体がよくみられる。イスラームの考えからすると、被造物にかけて誓うのは創造者（アッラー）に限られており、人間は絶対的創造者にかけてしか誓うべきでない。なぜアッラーは被造物にかけて誓うのかに関して、以下のような節を取上げながら議論を進めていきたい。

٥-وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ

⑤颯々ともの吹き散らす（風）にかけて。ずっしりと（雨気）積んで行く（雲）にかけて。するする走り逝く（舟）にかけて。御命（みこと）奉じて（恵みを）頒（わか）つ（天使）にかけて.... 。お前らに警告されたことは必ず起こる。（吹き散らす風の章、一-五節・井筒訳）

٦- لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ

まことに、あの者どもは、ぼーっとのぼせ上がって
前後のみさかいもつかなくなっていたのであった（アル・ヒジル章、七二節・井筒訳）。

★星章（井筒訳）

沈みゆく星にかけて　　٧-وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى.

お前たち（メッカのアラビア人に対して言う）の仲間（マホメットを指す）は迷ってのでもない間違っているのでもない、　　مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى

いいかげんな思惑で喋っているのでものない　　وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى

あれはみな啓示されるお告げであるぞ　إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى

★日ざし傾く頃章（井筒訳）

日ざし傾く頃にかけて　٨-وَالْعَصْرِ

おしなべて、人はみな浮ばれぬもの。　إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ

そうでないのは、信仰に入り、義しいことに精出して、かたみに真理　إِلَّا الَّذِينَ أمَنُوا وَعَمِلُو الصَّالِحَاتِ

勧め合い、かたみに忍耐勧め合う人。　تَوَاصَوْاو بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ

★恐ろしい出来事章、七五-七八節（井筒訳）

いや、いや、沈んでゆく星にかけて・・　٩-فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ

これは、偉力ある誓言であるぞ、お前たちは知るまいが　إِنَّه لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ

これこそはいとも、貴きクルアーン（『コーラン』）　إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ

守りきびしき（天の）原簿に記されてあるところ　فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ

（前出のごとく地上に下され一切の啓示の原典は天の神の手元に保存されているのである）

上述した節でみたきたように、アッラーが星、預言者の生命、時間、天、月、太陽、夜、雨などのような被造物にかけて誓う文体がよく見られる。イスラームの考えからすると、被造物である人間が超越的創造者を知るために、自然学的探究から始めるべきであると考えられている。これは、アラビア語で「タファックル」という。哲学の文脈において「タファックル」という語は、人間の持つ内部の感覚の一つの思考能力を表す語として用いられる。このような場合には「思考」や「思弁」と訳される(Wolfson 1935:69-133)。別の文脈では、自然学的探究を意味する語である（加藤 2006:151）。この自然学的探究はアル＝ガザーリーの「Ihya ‘Ulum al-Din」に影響を与えていると A.M.Heinen が指摘している。Heinen によれば、「自然学的探究」とは、神への称讃という宗教的動機を背景に、神が創造した世界に関する知識を拡大することを目指し、空、大地、自然世界に観察される存在及び現象を扱うものである。クルアーンの中でも「タファックル」という言葉がよく見られる(加藤　2005)。

①-「かれこそは大地を広げ、その上に山々や河川を配置された方である。またかれはそこで、凡ての果実を二つ（雌雄）の対になされた。また夜でもって昼を覆わされる。本当にこの中には、反省（yatafakkarun）する人々への印がある。」（雷電章、三節・井筒訳）

②–「またかれは、天にあり地にある凡てのものを、（贈物として）あなたがたの用に服させられる。本当にこの中には、反省（yatafakkarun）する者の印がある。」（跪く時章、十三節）

イスラームの教えでは、アッラーの創造について考えることがそれほど重要であり、アッラーの偉大さを認識するために、まず自然探究から始めるべきであると考えられている（「タファックル」の詳細はアル＝ガザーリーの『宗教諸学の再興』第4部第9書を参照）。創造者が被造物にかけて誓うことは、神による自然の創造を強調するためであり、唯一なる神の全能を認識させる手段の一つとなる。

クルアーンの見方からすると、誓言には規則があり、真実ではないことを主張するために、誓言形式を使用することはタブーである。クルアーンの文体の中でも卑劣な誓いを立てる人々が強く批判されている。以下のような節が挙げられる[13]。

"وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ"

1- されば、汝は（天啓を）嘘と見る人々に追従してはならぬ（筆章、八節・井筒訳）

وَلاَ تَجْعَلُواْ اللّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّواْ وَتَتَّقُواْ وَتُصْلِحُواْ بَيْنَ النَّاسِ وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ لاَّ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِيَ أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ حَلِيم

2-（何かをしようと神かけて）誓言しても、（そのことが結局信仰のためにならぬと悟った場合は、）決して神（に誓ったということ）を口実にして、敬虔、敬神、また世のためになることをしないようなことがあってはならぬ。アッラーはすべてを聞き、あらゆることを知り給う。アッラーは、汝らが誓言の際に少し軽はだけじゃ。まことにアッラーは寛大でお情深くおわします（雌牛章、二二四-五・井筒訳）。

وَمَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ اللّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ

3–汝らどんなことに金を使おうと、どんな願立てをしようと、アッラーはすっかり御存知。不義をはたらく徒（やから）には助け手もない（雌牛章、二七〇節・井筒訳）。

إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُوْلَـئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّهُ وَلاَ يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

4–アッラーの契約（アッラーの名においてなされた契約）や、自分の立てた誓言をほごにして、安値で売りばすような者ども、そのような者どもは来世では何の分け前にも与れないぞ。アッラーはそんな者どもには口もきいて下されぬ、復活の日にお目を掛けて下さらぬ、穢れを浄めても下さらぬ。苦しい罰が待っているだけ（イムラーン章、七七節・井筒訳）。

لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَـكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُواْ أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

13 すべての節が三田による訳である

5-誓約する際に少し軽いはずみな言葉使いをしたくらいでアッラーは別に汝らをお咎めになりせぬ。だが正式に誓約しておきながら（それを破れば）咎め給う。そのような場合、罪の贖いとしては、汝らが普段家族に食わせている食物の中くらいのものを貧者十人に供すること、あるいは衣類を与えること、さもなければ奴隷を解放してやること。これだけの資力がない場合は、三日間の断食でもよい。これが正式に立てた誓約（を破った場合）の購いである。だが勿論、誓約は守るにしくはない。こうしてアッラーがいろいろと神兆を説き明し給うのも、みな汝らに感謝の心を起こさせようがため（食卓章、八九節・井筒訳）。

以上の節で明らかであるように、クルアーン的見方からすると、虚偽を主張するために誓うことはタブーであり、誓いを守らない者や虚偽の誓いを立てる者は二度と信用に値しない者であるとされている。文字による契約書に頼らなかったアラブにとって、誓言形式はコミュニケーションにおける信頼関係を築くのに不可欠であると考えられており、アラブの日常言語に浸透していると言える。誓言形式はアラブの思考に非常に大きな影響を与えている言語表現の一つであると考えられる。

3.2.3 対話的表現

これまでの議論から明らかであるように、クルアーンというテクストには、文字が広まる以前の言語状態が保たれていると言える。クルアーンは文字による書物ではあるが、ムスリムの日常生活に声として浸透している。アッラーが主体となって、聞き手となる預言者に語りかける。このような会話的文体がクルアーンというテクストの中でよく見られる。

クルアーンにおいてアッラー自身が語りかける際には、「我」また「我ら」という一人称複数形が使用され、預言者ムハンマドまたは普通の人に対しては「汝ら」または「お前たち」という第二人称が使用されている。クルアーンの中で最も特徴的なのは対話である。クルアーンには様々な対話の種類がみられる。一つは物語的対話である。このような物語的対話には、例えばアッラーと預言者たちの間の対話（アッラーとムーサー〔モーゼ〕の間の対話、アッラーとイブラーヒーム〔アブラハム〕などや、ユーセフ〔ヨセフ〕と兄弟、イブラーヒームとその父、等々のような人間どうしの対話がある[14]。もう一つは議論的対話である。クルアーンの見方からすると、議論的対話には規則があり、この規則を厳密に守るべきであるとされている。議論的対話の事例として、イブラーヒームと無信仰の人の間の議論、ムーサーとイスラエルの民との間の対話などが挙げられる。最後に問いと答えの対話の種類がある。このような対話にはアッラーが問いをかけ、人間に答えを考えさせるタイプの対話である。この種の対話はよくクルアーンの文体の中で見られ、人間の思考を促す対話であるとみなされている。

---

[14]物語的対話は 5.1.2.3 クルアーンの物語を扱った箇所で論じる。物語的対話の詳細に関して 5.1.2.3 を参照のこと。

これらの対話的表現はクルアーンの文体の特徴の一つであり、声の文化に属する人々にとって大きな教育的効果を果たしていると考えられる。以下では、クルアーンにおける対話とは何か、オーラルな性格を持つテクストにとって対話はいかなる役割を果たしているか、クルアーンというテクストに見られる対話にはいかなる特徴があるか、などの問題を論じる。

声の文化に属する人々にとって、対話や議論は聴衆を説得するための技術である。対話は聴衆に理論的な根拠を与え、これによって正確な判断を取り、真偽を見分けることができると考えられている。真実を目指す対話や議論は心の中の疑惑を消し、真理の探究には不可欠であると思われている。声の文化に属する人々には対話や議論はそれほど大事であり、人々の思考に強い影響を与えている。オングは声の文化の思考と表現の特徴として闘技的トーンという特徴を挙げている。それは以下の通りである。

> 声の文化や声の文化の影響を残している文化の、すべてではないにしてもその多くは、言葉による演じ語りにおいて、また、実際のところ、その生活スタイルにおいてさえ、文字に慣れた人びとの目から見る異常に闘技的である agonistic〔たがいに競いあう〕ように見える。書くことは、抽象する〔する力〕をはぐくみ、抽象は、人びとがたがいに格闘しているこの闘技場から知識を切りはなす。書くことは、知る主体を知られるものからきりはなすのである。〔それに対し〕声の文化は、知識を、人間の生活世界のなかに埋め込まれたままにしておき、そうした知識を、人々がやりあう格闘のコンテクストのなかに位置づける。〔声の文化のなかで生きる人びとが〕ことわざやなぞなぞを用いるのは、たんに知識をたくわえておくためだけではなく、相手の関心を言葉による知的な戦いに引き込むためである。（オング 1991:97）

つまり、ことわざやなぞなぞのを口に出すことは、相手にその上をいくもっとぴったりとした表現、あるいはそれと対立する表現を出してみろという挑戦なのである（Abrahams 1968,1972）。この種の対話や議論は声の文化に属する人々の思考を決定するかもしれないが、クルアーン的見方からすると、このような挑戦や遊びのための対話や議論はタブーであり、極端にいうと禁止されている。挑戦のための対話や議論は、クルアーンにおける議論や対話の倫理と矛盾しており、この種の議論は真実を歪めるものであると強く批判されている。以下のような節が挙げられる。

فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا

こうして我ら（アッラー）がこの（啓典）を汝ら（マホメット）の言葉（アラビア語）でわかりやすくしてやった（啓典の「原簿」は天上の言葉で書かれているので人間にはわからない）のはほかでもない、敬虔な人々には喜びの音信（たより）を伝え、強情な者どもには警告を与えさせたいと思えばこそ（マリヤ章、九七節・井筒訳）。

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ

このクルアーン（『コーラン』）は、イスラエルの子らにたいしても、かれらの論争の的となっている大抵の問題に言及している（蟻章、七六節・井筒訳）。

كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِن بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ

以前もヌーフ（ノア）の一族がやはり（使徒を）嘘付き呼ばわりしたし、その後もいろいろな宗派の人々が（そうであった）。つまりどの民族でもきまって自分の使徒をひっ促えてようにした。愚かにもつかぬでたらめを持ち出して議論を欠っかけ、それで真理をやりこめようとした。だが結局みなわしがひっ捉えた。わしの報復のもの凄さ（信者章、五節・井筒訳）。

以上の節で明らかであるように、以前の預言者たちとかれらの民の間で議論が多くみられ、そこでは真実を歪めるために議論する人々が多かったとクルアーンの中で述べられている。クルアーンの中で語られているいくつかの議論的対話を以下に紹介する。例えば、イブラーヒーム〔アブラハム〕と王権を授けられた男性の間の議論である。

事例Ｉ：アブラハムと王権の男性の間：牛雌章、二五八節・井筒訳

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ

お前（マホメット）あの男を。例の、アッラーに王権を戴いたので（慢心し）、イブラーヒーム（アブラハム）に神様について議論を欠っかけたあの男のこと

إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ

イブラーヒームが「わしの神様は、（生きものに）生を与え、（生あるものを）死に至らしめる御方だ。」と言った時、

قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ

あの男、「生かしたり殺したりするのはこのわしだ」などと言った。すると

قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ

イブラーヒームが「アッラーは、太陽を東から昇らせなさる。お前、西から昇らせて見ろ」と言ったので、

فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

あの無信心者めすっかりへこんでしまった。アッラーは不義なす者どもの手引きはなさらぬぞ。

事例Ⅱ：善と悪の対話　アダムと二人の息子の間　（食卓章、二七〜三一節・井筒訳）

وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِن أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ

それからまたアーダム（アダム）の二人の息子の物語をありのままにみんなに聴かせてやるがよい。二人が神に供物を捧げた時のこと、一人（弟のアベル）の供物だけ受け納されて、もう一人（兄のカイン）の方は受納して戴けなかった。そこで、

قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ

A:「よし、貴様を殺してやる」と言う。

قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ

B:「神様はただ本当に敬虔な者からだけ御受納なさるのです」と相手は答えた

لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ

B:「たとい貴方が私を殺そうとして手を伸ばしても、私の方では貴方を殺すために手を伸ばしはしますまい。私は万有の主アッラーが怖ろしい。

إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاء الظَّالِمِينَ

B:いや、貴方が私の罪を御自分の罪と一緒に背負いこんで（或いは、「私には対する罪を公然と認めることによって」幼火の主人におなりなさるというのなら、かえってこちらの望むところです。それこそ悪人には、当然の酬いでしょう）と。

فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ

これを聞いて思わず心がかっとなった彼（カイン）は、それに煽ろられて殺意を起こし、逐に弟を殺してしまった。こうして彼はもは救われぬ人間の一人となりおおせた

فَبَعَثَ اللّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءةَ أَخِيهِ

やがてアッラーに遣わされて一羽の鴉がやって来て、さかんに地を引掻き、弟の穢れ身（死骸）を匿す方法を教えた。（それを見てカインは）言った、

قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَـذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ

A:「ああ何たる情ないことだ。俺はもうこの鴉にもかなわないのか、弟の穢れ身を匿す力すらないのか」と。そう言って彼は後悔に責めさいなまれる人となったのであった。

事例Ⅰと事例Ⅱで見たようなクルアーンの文体において、議論的な対話が盛んに用いられている。このような議論は、ムハンマド以前の（ノア、モセ、イエス、フードなど）預言者たちとかれらの民の間にあった議論が多い。しかし上述した通りクルアーン的見方からすると、論争や議論には従うべき規則がある。以下のような節も挙げられる。

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

1 -「お前たち、啓典の民（ユダヤ教徒やキリスト教徒）と論争する場合には、立派な態度でこれにのぞめ。（蜘蛛章、四六節・井筒訳）

وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

2-「主の道に人々を喚べよ、叡智とよき忠告とをもって。（頑強に反対する）人々には、最善の方法で（好意と熱意をもって、やさしく）議論しかけて見るがよい。（密蜂章、一二四節・井筒訳）

فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى

3-かれにもの静かな説き方で語れ。かれは訓戒を受け入れるか、またはわれを恐れるであろう(ターハー章、44 節・井筒訳)。

وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ

4-お前（マホメット）があの者どもに優しい態度を取ったのも実は、言って見ればアッラーの御恵みであった。もしお前がもっと苛酷な態度を示したり心を硬くしたりしたら、彼らはちりぢりになってお前のまわりから逃げ去ったであろうから（イムラーン章、一五九節・井筒訳）

当時のアラビア半島には様々な宗教があり、ユダヤ教とキリスト教のみならず、アラブの間で偶像崇拝が広まっていた。このような状態で、ユダヤ教、キリスト教、多神教との間でよく宗教に関する議論が避けられなかった。宗教の多様性があり、古代ギリシャから影響を受けているアラビア半島においては、論争的対話が重要視され、真実を説き明かすのに不可欠であると考えられていた。しかし、クルアーンはこの種の論争的対話に厳密な規則を定め、論争的対話の道徳を守るべきであるとしている。クルアーン的見方からすると、根拠に基づかない自慢や、自分の意見を勝手に主張するための議論は真実を歪めるというように描かれている。このような真理を目的としない議論は、ムハンマド以前の預言者たちとかれらの民の間で、真理を歪めたり、遊んだりするために行われたが、この種の議論は悲惨な結果に至るとクルアーンの中で強く批判されている。

イスラーム社会においては、クルアーンの中で描かれている議論の倫理は宗教的議論のみに限らず、一般的に議論が従うべき倫理であるとみなされている。アラブ・イスラーム的見方からすると効果的議論を

行うためには、必ず静かな説き方で語らなければならず、無知な態度で議論をしてはいけない。①と②の節から明らかであるように、宗教的議論にしろ、普通の議論にしろ人間は議論する際に最善の態度、立派な態度で議論するべきである。③の節においてアッラーはモセに、ファラオンに対してどのような態度で議論するべきかを教えている。④節はアッラーとムハンマドの間の対話であり、アッラーはムハンマドに議論の倫理を教えている。クルアーン的見方からすると、議論には規則と倫理があり、預言者も、議論の規則を守るべきであると設定されている。

　次は問答対話である。質問を問いかけ、思考を促すタイプの対話である。このような対話もクルアーンの中でよく見られる。例えば以下のような事例が挙げられる。

事例:恐ろしい出来事章、五七〜七四節・井筒訳

نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ

お前らはもともとの創ってやったもの。それに、なぜ信じようとしないのか。

أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ

おい、お前たち、まあ考えごらん。お前たちが漏らす例のもの（精液）、

أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ

あれはお前たちが創るのか、それとも我らが創るのか。

نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ

お前たちの間に死を割り振った（一人一人死の時を決めた）のも我らのしわざ。我らを出し抜こうとてもそれは無理なこと（誰も神の決定を出し抜いて死を免れることはできぬ)

عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ

これは（死をお前たちの運命としたのは）もともとお前たちを同類で次々に取り換え（世代の交換を指す）、お前たちにはわからぬし方でお前たちを新しく作り出して行くために決めたこと。

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذكَّرُونَ

とにかくお前らも最初の誕生だけ身をもって知っているはず。さ、それなのにまだ気づかないのか（第一回の創造ができた神には勿論第二回の創造、つまり死後の活動もいとたやすいわざだということが)

أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ

お前たち、まあ考えても見るがよい。お前たちの耕す（畑）、

أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ

あれお前たち自分で種蒔くのか。それとも種蒔きは我らがするのか

لَوْنَشَاء لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ

こちらがその気になれば、みんな（作物を）ぼろ屑にしてしまうこともできように。そのようなことになったらお前たちさぞびっくり仰天し、

إِنَّا لَمُغْرَمُونَ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ

「ああ、わしらもこれでいよいよおしまいか。何もかも取り上げられてしまった」と騒ぎ立てることであろうに。

أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاء الَّذِي تَشْرَبُونَ

お前たち、まあ考えても見るがよい。お前たちが飲んでいる水、

أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ

あれはお前たちが雲から降らせるものなのか、それとも我らが降らせてやるのか

لَوْنَشَاء جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ

こちらがその気になれば、辛くて飲めないようなものにしてしまうこともできように。さ、それなのになぜ有り難いとは思わぬか。

أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ

これ、お前たち、まあ考えてもみるがよい。お前たちが起こす火、

أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِؤُونَ

あの木（乾いた木をこすり合わせて火を起こすのである）は一体お前たちが自分で作り出したものなのか、それとも我らが作ったものか。

نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِّلْمُقْوِينَ

もともと我らが作ってやったもの、お諭として（神の恵みを憶い起こすようすがとして）、また砂漠に住む人々の便利のために。

فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ

讃えまつるがよい、いとも偉大な主の御名を。

事例:ヤースィーン章、七七節～八三節・井筒訳

أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ

一滴の精液から我らに創り出して貰いながら、人間は全然それに気がつかないか。なんたることか、公然と（我らに）歯向かうとは。

وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ

創造してもらったことなぞ忘れはて、譬え話まで持ち出して、「ぼろぼろになってしまった骨を誰が生き

返らせる」などと言う。

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الْأَخْضَرِ الشَّجَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ

言ってやるがよい。「一番初めに（無から）お創りになった方が生き返らせ給う。被造物のことはなんでも全部御存知。お前たちのために緑の木から火を作ってくださったのもあのお方。そのおかげでお前たち火をつけることができるのではないか」と。

أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ

天と地を創造したほどのお方が、彼らと同じようなものを（もう一度）創ることぐらいおできにならなくてどうしよう。限りない創造の力もったお方、全知の御神におわすに。

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.

何か欲しいと思われたら、「在れ」とただ一言お命じになるだけで、もうできてしまう。勿体なくもその御手の内にあらゆるものの主権を握り給うお方、お前たちみなを最後に連れ戻されて行くお方。

このような対話は問いをかけることによって、人間を考えさせ、思考を促す重要な機能を果たしている。この問答的対話においては、アッラーは自ら語る際には「我」という一人称を使用し、人間に対して「あなたがた、お前たち」という二人称で語りかけている。「われーなんじ」または「わたしーあなた」という関係は、これからの考察にとって極めて重要である。それ故、「われとあなた」の関係に関して論じておきたい。

「我思う、故に我あり」というデカルトの言葉に示されているように、近代以降の西洋の思考は、「われ」が存在の出発点となり、この「われ」は世界の中心であると考えられてきた。すなわち、この「われ」は、世界のあらゆるものと結びつき、「われ」の思惟によってすべてのものが結合されるとみられてきた。ところが、M・ブーバーは『我と汝・対話』という著書の中で異なる見解を取り、世界存在や人間社会は「われ」を中心にするのではなく、「われーなんじ」という相互的な関係に基づくと指摘した。

ブーバーによると、世界は人間のとる二つの態度によって二つとなる。人間の態度は人間の語る根源語の二重性に基づいて二つとなる。根源語の一つは「われーなんじ」の対応語であり、他の根源語は「われーそれ」の対応語である。根源語は、それを離れて外にある何かを表すのではなく、根源語が語られるとき「われーなんじ」の関係が共に語られる。「われ」はそれ自体では存在しない。根源語「われーなんじ」の「われ」と、根源語「われーそれ」の「われ」があるだけである。人間が「われ」を語るときは、この双方のいずれかの「われ」を考えている。人間が「われ」を語るとき、彼の考える「われ」がそこに存在する。また人間が「なんじ」あるいは「それ」を語るとき、根源語のいずれかの「われ」がそこに存在する。

「なんじ」を語る人は、何かあるもの或いは対象といったようなものをもたない。そうではなくて、「な

んじ」を語る人は、関係の中に生きるのである。恵みによって「なんじ」がわたしと出会う。なんじは求めることによっては見出されない。しかし、「なんじ」がわたしと出会う。わたしが「なんじ」に向かって根源語を語るのは、わたしの存在をかけた行為、本質行為である。

「なんじ」がわたしと出会いをとげる。しかしわたしが「なんじ」と直接の関係に入っていく。このように、関係とは、選ばれることであり、選ぶことである。

根源語「われ―なんじ」はただ全存在をもって語りうるのみである。全存在への集中と融合はわれの力によるものではないが、またわたしなしには生じ得ない。「われ」は「なんじ」との関係に入ることによって「われ」となる。「われ」となることによって、わたしは「なんじ」と語りかけるようになる。すべての真の生は出会いである。

「なんじ」との関係は直接的である。「われ」と「なんじ」の間にはいかなる観念、計画、幻想も成り立たない。記憶すらも、個々別々なものから全体的なものへ移行するときには変容してしまう。「われ」と「なんじ」の間には、いかなる目的も、欲望も、予想も成り立たない。憧れそのもののさえも、夢から現実に移るときには、変わってしまう。間接的手段、媒介はすべて障害である。ただすべての手段が破られるところにのみ、出会いが起こるのである。根源語「われ―なんじ」は関係の世界を成り立たせている。関係の世界をつくっている領域は三つある。

第一は自然と交わる生活。そこでは関係は暗がりの中ではばたき、言語は通じない。被造物たちはわれわれに向かって動いているが、われわれのもとに来ることができないし、彼らに向かってわれわれが「なんじ」と呼びかけても、言葉の入り口で止まってしまう。

第二は人間と人間の交わる生活。そこで関係は明白であり、言語の形をとる。われわれは「なんじ」を与えたり受けとったりすることができる。

第三は精神的存在と交わる生活。ここでは関係は雲に覆われて見えないが、閃光のごとく自己啓示が現れる。言語はないけれども、言語を生み出す。われわれは「なんじ」を知覚しないけれど、呼びかけられるのを感じ、形づくり、思惟し、行為しながらこれに答える。すなわち、われわれの口をもってしては「なんじ」ということはできなくとも、われわれの全存在をもって根源語を語るのである。われわれはそれぞれの三つの領域において、現存しながら生成する存在者を通じて、永遠の「なんじ」の裳裾をかいま見、それぞれの領域から、永遠の「なんじ」のいぶきを感じとり、各領域のあり方に基づき、それぞれの「なんじ」において、永遠の「なんじ」に語りかけるのである。（以上、M.ブーバー『我と汝』による）

イスラームにおいても、アッラーは人間との間で「われと汝」という生きた関係を結ぶ。イスラームの考えでは、アッラーは姿を見せないが、「われと汝」の関係を通して、人間の世界から限りなく遠い絶対的な超越の神が限りなく人間に近い存在となる。クルアーンの中から以下のような節が挙げられる。

「本当にわれは人間を創った。そしてその魂が囁くことを知っている。われは（人間の）頸動脈よりも人間に近いのである（カーフ章、一六節）」

「人間の頸動脈よりも人間に近い」とは、はるかな超越神は限りなく人間に近く、神と人間が親密な関係に置かれていることを意味する。ブーバーが述べたように、「われと汝」という関係においては精神的動きがあり、「汝」または「あなた」とは呼びかけられているように感じる。クルアーンを読誦するにしろ、耳に入ってくるにしろ、その時の「汝」また「あなた」と呼びかけられているのは「私」であり、その呼びかけ自体が人間の精神を呼び覚ますのに主な役割を果たしていると言える（呼びかけ表現は 3.2.4 で詳細に後述する)。クルアーンを朗誦する際あるいは聞く際には、この語りかけが自分自身に向かう言葉であるかのように聞こえる。このようなクルアーンの文体の中で見られる「われと汝」という関係は、話者である神と聞き手となる個人との間の距離を縮め、話者と聞き手の間にコミュニケーションによるハーモニーを作る。

さらに、前に述べたように、アッラーは自ら語る際に「我々」という一人称複数形の代名詞で語る場合もあるし、「彼」という三人称単数形男性の代名詞で語る場合もある。人間に対しては「汝、あなた」という二人称で語りかけている。アッラーの代名詞の哲学的解釈としては、イスラーム哲学者であるラーズィー（923 年没）の考えを以下に紹介する（ラーズィーの文章は青柳（2005）に基づいている)。

「我」の議論でラーズィーは一体化（ittiḥād）を批判している。神に関する完全な知識（al-‘irfān al-tamm bi-Allāh）は、神にしかなく、神だけが「我」という言葉の本質にしか至ることはできないのに、無知な者たちがいて一体化を可能だとしている。この一体化のもとで、自我が消滅し、魂が神に包摂されるため、ハッラージュ（Husayn ibn Mansur al-Hallaj=922 年没）が「我は真存在である（Ana al-ḥaqq）と言い、バスターミー（Abu Yazid alBastami=八七四没）が「我に栄光あれ（Subḥānī）と言ったように、「我」ということが可能になるが、ラーズィーは、一体化は間違いであるとする。一体化が生じるとき、二つとも残れば、二つであって一つではないし、二つとも消えれば、第三の何かが生じることになる。もし一方が残れば、他方が消え、一体化は不可能である。それ故「我」という言葉は神にしか適応されないとする（青柳 2005:105-6」。

「汝」という言葉の解釈では、ファナーの境地について述べられている。「汝」という言葉は開示と観照の階梯にいる人々のものである。例えば預言者は「あなたの他にいかなる神もありません（二一章、八七節)」と言ったが、これは神以外のものすべてからファナー（自己消滅）していなければ、人間が神と共にあることは生じないことを示している。このように、「汝」とは神以外のすべてから消滅した者が呼びかける言葉である。

次に代名詞「彼（Huwa)」の解釈である。Huwa とは、アラビア語の三人称単数男性形の代名詞で、「彼」、「それ」を意味する。ラーズィーによれば、「彼」という名前は、神そのものを指示するもっとも高貴な言葉であり、人間を神に結びつけ、それ以外のものから切り離す(Rāzī　Lawāmi‘:109-111)。「彼」は、神のある側面を示すのではなく、神そのものを示す名前である。さらにラーズィーは、クルアーン一一二章一節「言え、これぞ神にして唯一者（Huwa Allāh aḥad）の解釈を用いて「彼」の神秘主義的解釈を述べてい

る。

まずラーズィーは、この章句を「唯一者」、「これぞ神」、「これ（彼）」の三つに分け、それに対応して人間の段階は三つあると言う。すなわち、不義をなす者、悪と善の中間にある者、善行に進んで励む者にある者たちである。また霊魂の段階も三つあるという。悪にかたむくもの（’mara bi-lsu’）、責め抜く良心（lawāmah）、静かに安らぐ魂（mutma‘inah）である。人間の三段階は、神以外の存在者をどのように捉えるかによっている。

まず最低段階の悪にかたむく者たちは、神によって存在している存在者が、必然的存在（他のものによらず、それ自体によって必ず存在すべきもの）であるとするので、かれらには「唯一者」つまり（必然的存在である）神は一つしかないと教えなければならない。なぜならこの段階の者たちは、神しか必然的な存在はないのに、多数あると言っており、神と同じような必然的存在が神の他にもあると認める立場であり、多神論になるからである。

中間段階の道をとる者たちは、神が必然的存在であるとわかっているが、神の他に、「可能的存在（必ず存在すべきではないが、存在しうるもの）も存在する」と言う。かれらにとっては神の他に可能的存在も存在するので、「これぞ神」という言葉をかけてやる必要がある。これは存在するものを、神と、の被造物である神以外のものの二つに分ける立場であり、一般信仰者にあたると考えられる。最高段階の者たちについては以下のように述べている。

「彼」という名前は、静かに安らぐ魂の者、善行にすんではげむ者、率先に関係する。これは「彼」という言葉が指示語（isharah）だからである。指示語はこの一つのもの以外はここにないという条件により、それを特定するのに十分である。もしここに二つのものがあったら、指示語だけでは特定するに十分ではない。神に近づけられた者の知性と霊魂には、神以外の存在者は現前しない。このため神は言われた。「神の御顔以外のものは、すべて滅びゆく（二八章、八八節）。神以外のものすべては純粋な無（ma’dum mahd）であり、神以外に存在しない。」（青柳、2005:105-6）

以上がラーズィーの代名詞論である。その内容はきわめて難解であるが、イスラームにおいて「われ－汝」の関係、そして「彼」という代名詞がいかに深い思索につながるかが理解できると思う。

最後に物語的対話の要素が挙げられる。クルアーンの中で見られる物語においては、対話の要素がよく見られる。以下のような事例が挙げられる。

事例Ⅰ:アブラハムとその父　マルヤム章、四一～四九節（井筒訳）

وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا

それからこの啓典（『コーラン』）の中でイブラーヒーム（アブラハム）の話をすることも忘れないように。あれはたしかに無類の正直者、預言者であった。

إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا

A:あれが父親にこう言った時のこと、「ねえ、お父さん、なぜ聞きもせず見もせぬようなもの（木石の偶像）ばかり信仰なさるのです。何の役にも立たないではありませんか。

يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا

A:お父さん、私は貴方の授かったことのない（不思議な）知識を授かった身。だから私についていらっしゃい。きっと坦（たいら）な道を歩かせてあげますから。

يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا

A:ねえ、お父さん、シャイターン（サタン）を拝むのはおやめ下さい。シャイターンはお情ぶかい御神に叛いた者。

يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَن فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا

A:ねえ、お父さん、私は心配です、いまにあのお情ぶかい御神から何か罰が下されて、貴方が
シャイターンの手下にでもなりはしないかと。」

قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْراهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا

B:「なんだと、これ、イブラーヒーム（アブラハム）、お前、わしの神様方が気に入らんのか。やめてくれ。さもないと石打ちにするぞ。どこか遠く行ってしまえ」と（父が）言った。

قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَى أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاء رَبِّي شَقِيًّا

A:お身の上に平安あれ（さようなら、お別れいたします。の意）。貴方の赦しを神様にお願いしてあげましょう。（神様は）私にはいつもやさしくして下さいますから。では、みなさん、お別れします。それからアッラーをよそにしてみなさんの祈っていらっしゃる（邪神たち）にもお別れです。私は自分の主（アッラー）だけにお祈りするつもりです。多分、主にお祈りしていれば、情ない目には遇わない（地獄に落ちない０ですみましょう）とかれは言った。

فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا

こうして彼が一同に別れ、またみんながアッラーをよそにして拝んでいた（邪神たち）に別れたので、今度は我ら（アッラー）が彼にイスハーク（イサク）とヤアクーブ（ヤコブ）を授け、しかも二人とも預言者にしてやった。

事例Ⅱ　ムーサー〔モーセ〕とフィルアウン〔ファラオン〕の間の対話(高壁章 103~)

ثُمَّ بَعَثْنَا مِن بَعْدِهِم مُّوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُواْ بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ

それからかれらの後に、われはムーサーを、わが印を携えて、フィルアウンとその長老たちに遣わした、だがかれらはそれを拒否した。それで不義を行う者の最後が、どんなものであるかを見なさい。

وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ حَقِيقٌ عَلَى أَن لاَّ أَقُولَ عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ

A:ムーサーは言った。「フィルアウンよ、わたしは、万有の主から遣わされた使徒である。わたしは当然のことながらアッラーに就いて真理の外何も言わない。わたしはあなたがたに、主からの明証を齎したのである。だからイスラエルの子孫を、わたしと一緒に行かせなさい。」

قَالَ إِن كُنتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ

B:（フィルアウンは）言った。「もしあなたが印を齎し、あなたの言葉が真実なら、初めにそれ（証）を現わせ。」

فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاء لِلنَّاظِرِينَ

そこでかれは自分の杖を投げた。見なさい。それは明らかに蛇であった。またかれはその手を伸ばした。見なさい。それは誰の眼にも白かった。

قَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ .يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ

C:フィルアウンの民の長老たちは言った。「これは老練な魔術師だ。かれは、この国土からあなたがたを追出そうと望んでいる。さてあなたがたの主張はどうか。」

قَالُواْ أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَآئِنِ حَاشِرِينَ يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ .

C:かれらは（フィルアウン）に言った。「かれとその兄弟をしばらく退かせ、召集者を諸都市に遣わして、老練な魔術師をあなたの所に全員呼び出しては。」

وَجَاء السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالْواْ إِنَّ لَنَا لأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ

C:そこで魔術師たちはフィルアウンの許に来て言った。「わたしたちが勝ったならば、きっとわたしたちに報奨があるでしょう。」

قَالَ نَعَمْ وَإَنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ

B:かれは言った。「そうだ。（その上）わたしはあなたがたを、必ずわたしの側近にするであろう。」

قَالُواْ يَا مُوسَى إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ

C:かれらは言った。「ムーサーよ、あなたが投げるのか、それともわたしたちが（先に）投げるのか。」

قَالَ أَلْقُوْاْ فَلَمَّا أَلْقَوْاْ سَحَرُواْ أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ

A:かれ（ムーサー）は言った。「あなたがたが（先に）投げなさい。」そこでかれらは投げて人々の目を惑わし、かれらを恐れさせ、大魔術を演出した。

وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ

その時われはムーサーに、「あなたの杖を投げなさい。」と啓示した。すると見よ。それはかれらの瞞ものを（皆）呑み込んでしまった。こうして真理が現われ、かれらの行ったことは虚しくなり、かれらは打ち負かされ、縮み上がってしまった。

以上のような物語の対話はクルアーンの文体の中でよくみられ、ムハンマド以前の預言者たちの対話、または預言者と彼らの民の間の対話などもよく見られる。例えば、ヨセフと兄弟の間の対話、モセとイスラエル民族の間、アブラハムとその父との対話などである。また、このような対話は人間同士の間に限っているのではなく、例えば蟻章の中では、スライマーンとヤツガシラ鳥との間の対話も見られる。なぜ物語の対話が必要であるのだろうか。オング（1991）は物語と声の文化に関して以下のように述べている。

> 物語はどんな文化のなかにも見出されるけれども、ある意味で、他のどんな文化にもまして一次的な声の文化のなかで、公汎な役割を果たしている。第一に、ハヴロックが指摘しているように、一次的声の文化においては、知識は、洗練された多少とも科学的抽象的カテゴリーによって整理されるということがない（Havelock,1978a:cf.1963）。声の文化はそうしたカテゴリーをつくりだすことができない。それゆえに、声の文化は、自分たちの知っている多くのことを保存し、整理し、伝達するために、ひとびとの行動についての話を用いるのである。すべてではないしてもほとんどの声の文化は、非常に分量のある物語ないし、一連の物語をつくりだしている。〔中略〕第二に、一次的な声の文化において物語がとくに重要なのは、それが多くの伝承を、比較的まとまりがある長いかたちに、しかもかなり持続性のあるかたちに固定できるからである。声の文化においては、こうしたかたちに、くりかえすことができるという意味している。もちろん、格言、なぞなぞ、ことわざなども持続性があるけれども、それらはふつう短い。儀礼におけるきまり文句は、長いかもしれないが、ほとんどの場合、特殊な内容である。系譜は、比較的に長いこともあるが、高度に特殊な情報しか提示しない。（オング 1991:286-7）。

文字に頼らない人々にとって物語は重要な教育的資源となり、この人々の行動や思考に強い影響を与えると考えられる。そして対話で成り立つ物語によって、知識はひとびとの間で分かち持たれるものとなる。

なぜなら、物語のなかで、誰もが登場人物の立場になって語り、考えることができるからである。それこそが対話的物語の意味である。クルアーンにおける物語の構成に関しては、第五章で詳細に論じる。

3.2.4　呼びかけ表現

呼びかけ表現は声の文化の表現の特徴の一つであり、日常的なコミュニケーションにおいて欠かせない言語表現である。呼びかけ表現は書かれたテクストあるいは話されたテクストにおいて見られる言語表現であり、人間の感情などを呼び起こす最も効率的なコミュニケーション方法であると言える。呼びかけ表現は聞き手の集中力を向上させ、注目を集める働きがある。呼びかけ表現は口頭によるコミュニケーションにけるメッセージの伝達を補充する顔の表情や声のトーンの高さの代わりに使われており、書かれたテクストにしても、話されたテクストにしても呼びかけ表現は十分に人間の感情を呼び起こす働きがある最も効果的言語表現であると言える。

アラビア語においては呼びかけ表現には様々な種類がある。このような言語行為は二人の話者の間で行われており、発信者が呼ぶのであり、聞き手が呼ばれる者となる。スィーバワィフなどのようなアラビア語の文法学者は呼びかけ表現には文法的側面があると共にレトリック的側面もあると指摘している。話者と聞き手の間の関係によって呼びかけ表現目的が異なるのである。例えば上下関係の間で行われる際に、（目上→目下）の間では命令や情報を伝えるためとなり、逆に（目下→目上）の間で行われると助けを求めや願いをするためとなる。呼びかけられている力のある存在が呼びかけている者の願いや希望に応えるのが期待されている。願いや希望のための呼びかけ表現においては呼びかけ文字が省略されることが多い（詳細は事例のところで記述する）。

呼びかけ表現は同じレベルに置かれている話者の間でも見られる。その時は聞き手の注目を集めるために使われている。スィーバワィフ（760/796 年没）という文法学者やレトリックの学者であるハシミーなども一般的に呼びかけ表現は話し手と聞き手の距離を縮め、情報やメッセージを伝える前に聞き手の注目を集め、情報に対する聞き手の集中力を向上させる最も効率的なコミュニケーション方法であると定義している(Sībawayh 1967:182)。呼びかけ表現は重要なメッセージや情報を受け取るための思考の準備であると思われる。呼びかけ表現において呼ばれているのは生き物に限らず、無生物も呼びかけられる対象となっている。呼びかけ表現は二つの文章から成り立っている。一つは呼びかけの文である。それは呼びかけ文字＋呼びかけられる名詞から成り立っている。もう一つの文は伝えたい情報（招待、願い、希望、脅威など）の文章が来る。Ibn Ṭūlūn(2011)によればアラビア語において呼びかけ文字は七つある。それは（yā -ai-ā -ayā -hayya-wa-’）である。「’」[15]を除けば、すべての文字が具体的なもの、抽象的もの、遠くいもの及び、自分の立場や地位から離れているものを呼ぶのに使われている文字である。しかし（’）という文

[15] 「‘」咽を緊縮させて母音に近い音を出すが、れっきとした子音でる。

字だけが近いもの（立場、距離など）を呼ぶ際に使われている(Ibn Ṭūlūn 2011:04-6)。それに対してシバワイは、呼びかけ文字は（yā -ai-hayya-aya-wa-’　）六つの文字だけあると記述している。この文字とは形態素のことであり、一つの形態素は一つの文字に対応している。呼びかけ文字は呼びかけられる名詞句の前に付くのであり、話者と聞き手の間の距離、立場、呼びかけの目的などによって異なるのであり、省略できる文字もあれば、絶対省略不可能な文字もある(ḥassan 1978:8)。クルアーンの中から以下のような節が挙げられる。

★事例 I :注意、命令や脅威のための呼びかけ

١-يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ　فَإِيَّايَ　فَاعْبُدُونِ

yā ‘ibādi-ya llaḏīna ’āmanū ’inna　’arḍ-ī wāsi‘atun fa-’iyyāya fa-‘budū-ni

1-　これ、お前たち信仰ぶかいわしの僕よ、大地はこんなに広いではないか（故郷に執着することはない）。さ、（どこへでも行って思いのままに）わしを拝めるがよい（蜘蛛章、五五節・井筒訳）。

٢-قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

qul yā ‘ibādi-ya llaḏīna ’asrafū‘ala ’ansusi-him　lā taqnaṭū min raḥmati llāhi ’inna llāha yaġfiru ḏ-ḏunūbi jamī‘an ’inna-hu huwal-ġafūru r-raḥīm

2-言ってやるがよい、「散々われとわが身に害なした（罪を犯した）わしの僕たちよ（ここで「わし」と言うのはアッラーである）、それでもまだアッラーのお情を諦めてしまうのはちと早い。アッラーは、どのような罪ですっかり赦してくださるお方。まことに気がやさしくて、情ぶかいお方におわします。（集団章、五三節・井筒訳）。

٣-يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

yā’ayyu-hā n-nāsu ‘budū rabba-kumu llaḏī　xalaqa-kum wa-llaḏīna min qabli-kum la‘alla-kum tattaqūna

2-　おお人々よ。汝らの主につかえまつれ。汝らを創り、また汝らより先の代の人々を創り給うた汝らの主に。さればおそらく汝ら神を畏れる者（神に対する畏怖とは正しい信仰ということ）ともなるであろうに。（雌牛章、二一節・井筒訳）。

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ

yā ’ayya-hā n-nāsu ttaqū rabba-kum ’inna zalzalata s-sā‘ati šay’un ‘aẓīmun yawma tarawna-hā taḏhalu kullu murḍi‘atin ‘am-mā ’arḍat

4-人間どもよ、汝らの主を畏れよ。まこと、かの時（天地終末の時）に起こる地震は恐ろしいもの。いよいよその日が眼前に到来すれば、乳児（ちのみご）をかかえた女はおのが乳児（ちのみご）を忘れて顧みず、孕女は腹の物を落してしまうであろう。誰もかれも酔ってふらふらのように見えるが、本当に酔っているのではなく、ただアッラーの罰のあまりのものすごさに（気もそぞろになって）しまうのだ（巡礼章、一-二節・井筒訳）。

٥ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ

yā ’ayyu-hā n-nāsu ḏkurū ni‘mata llāhi ‘alay-kum hal min xāliqin ġayru llāhi yarzuqu-kum mina s-samā’i wal-’arḍi lā’ilāha ’illā huwa fa-’annā tu’fakūna

5-これ、みなのもの、アッラーの恵みを憶い起こして見るがよい。天と地の（産物）でお前たちを養ってくれる創造主が、アッラーを措いてほかにあるか。いや、いや、ほかに神はない。それなのにお前たち、なぜそのように他処（よそみ）見ばかりしておるのか（天使章、三節・井筒訳）。

٦- يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ

yā ’ayya-hā n-nāsu ’inna wa‘da llāhi ḥaqqun fa-lā ta‘ġuranna-kumu l-ḥayātu d-dunyā wa-lā yaġurranna-kum bi-llāhi l-ġarūru

6-これ、みなのもの、アッラーのお約束は必ず実現する。お前たち、決して束の間のこの世に騙されるなよ。あの騙し上手（サタン）がアッラーのことをなんと言おうと、その手にうまうま乗ってならぬぞ。（天使章、五節・井筒訳）。

٧- يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّورَاةُ وَالإنجِيلُ إِلاَّ مِن بَعْدِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ

yā ’ahl l-kitābi lima tuḥājjūna fī’ibrāhīma wa-mā ’unjilati t-tawrātu wal-’injīlu ’illā min ba‘di-hi ’a-fa-lā ta‘qilūna

7-啓典の民よ、お前たちなぜイブラーヒーム（アブラハム）のことでそう言い争いするのだ（当時アラビアのユダヤ教徒とキリスト教徒はアブラハムがユダヤ教徒だった、いやキリスト教徒だったと盛んに論争していた。）。律法が啓示されのも福音が啓示されたのもみんな彼（アブラハム）以後のことではないか。こんなやさしいことがわからないのか　（イムラーン章、六五節・井筒訳）。

以上の節で明らかであるように、アッラー（神）は人々あるいは人間に呼びかけている。以上の節においては〈ya+名詞句〉という言い方が使われている。アル・クルトビーによると、昔のアラブの日常的コミュニケーションにおいては〈yā〉という呼びかけ文字は遠くにいるもの、あるいはぼんやりしている人を呼びかける際に使われていると記述している(Qurṭubī 1951)。このような呼びかけの仕方は聞き手の注意を集め、人間が重要な情報を受け取れるように思考を呼び覚ます重要な役割を果たしているとみなされている。しかし、ザマフシャリ（Zamakhsharī）という文法学者は、〈yā〉という呼びかけ文字は遠いものに限らず、近くいるものを呼ぶ際にも使われるという見解を取った。そして、呼びかけの場合は、呼びかけられる者の応答が高く期待されるとした。そのことを、人間がアッラーを呼ぶ際に〈yā〉という呼びかけ文字を使用しているという事例で例証した(Ya'īsh 2001)。

このような呼びかけ表現はアラブの日常言語の中でよく用いられる表現形式であり、アラブが親しんだ言い方である。イスラーム以前のアラブ文学（詩など）の中でもよく見られる。イスラームの考え方からすると、アッラーは絶対的超越の神であるが、人間を呼びかける際に、このような絶対超越的神が人間の近くにいるかのように感じる。上に挙げた節に見られるように、アッラーが人間に呼びかける際には、特に選ばれた人々や特定の人に限らないことが特徴である。つまりクルアーンが読誦される際、あるいは聞かれる際、このようなアッラーの呼びかけは、すべての個々の人間への呼びかけであるように聞こえる。

アッラーが人間に呼びかけるのは命令、注意、警告あるいは招待、歓呼のためである。このような呼びかけ表現は3.2.3のところで述べた「我と汝」の関係と密接に関わっている。クルアーンの中でアッラーは人間を呼ぶ際に「人々、我のしもべ」などのような名詞で呼びかけている。上に引用した節を振り返ってみると、例えば1節と2節では、「我のしもべよ」という呼びかけはアッラーと個々の人間との間での関係を強調している。アッラーは凡ての罪を赦し、寛容であり、慈悲深い御方であるとの情報を伝えるために、まず呼びかけ表現で聴衆者との距離を縮め、思考を呼び起こしてから、感情に訴えかける文章で人間に語りかける。このような表現形式によってアッラーと人間の間のコミュニケーションが効果的に行われ、絶対的超越な神がいかに人間に近いかを言葉として実感できるようになる。呼びかけ表現はコミュニケーションのハーモニーを作る要因の一つであると考えられる。

このことは、内部性とハーモニーは人間の意識の特徴であるというオングの発言につながると考えられる。オング（1991）は以下のように指摘している。

> 内部性とハーモニーは、人間の意識の特徴である。一人ひとりの意識は、完全に内側に折りたたまれている interiorized〔内面化されている〕。つまり、本人は意識を内側から知ることができるが、内側からそれに直接手を触れることは、本人以外にはだれにもできない。「わたし」と言う人はだれでも、当人以外の他人が「わたし」と言うときに指しているものとは違うものを、その言葉によって指している。

> 私にとっての「わたし」は、あなたにとっての「あなた」にすぎない。そして、この「わたし」は、経験のすべてを「一つにして」それ自身のうちに合体する。知識とは、究極においては、分断ではなく、統合であり、ハーモニーを求めることである。ハーモニーがなければ、内部の状態、つまりこころは、病んでいるからである（オング 1991:154）。

確かにオングが指摘した通り、本人は意識を内側から知ることができるが、その内側に触れることは本人以外のだれにもできない。クルアーン的コミュニケーションにおいては、このような内面的ハーモニーが重視される。アッラーと人間の間の関係は「われーあなた」という関係にあり、人間がクルアーンを朗誦する際、あるいは聴く際には、このように呼びかけられている「あなた」が時には「私」になる。このような関係においてはハーモニーが求められており、それが内面化されてから、アッラーと人間の間のコミュニケーションが始まると言える。このようなコミュニケーション方法はクルアーンの中で認められている。以下のような節が挙げられる。

إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

（ここではアッラーはマホメットに内密に話しかける）もしわしのしもべども（信者たち）が、このわしに関して（アッラーとは一体どんな神様かなと）お前たちに質問して来たならば、（こう答えるがよい）、わしは（常に信者の）近くにあり、わしを呼ぶ者がわしに呼びかけた時、その呼び掛けにすぐ応じてやる、と。だからみんなわし（の呼び掛けに）応えるのだぞ、わしを信仰するのだぞ。さすればきっと正しい道を歩いていけるようになるのであろう（雌牛章、一八六節・井筒訳）。

即ち、イスラームの考えからすると、アッラーは人間に呼びかけているが、祈りの時に個々の人間がアッラーに呼びかけることもできる。アッラーは人間の呼びかけに絶対応答してくださると規定されている。イスラームにおいては個々の人間とアッラーの間のコミュニケーションはそれほど大事であり不可欠である。人間がいかにアッラーを呼びかけることができるか、クルアーンの中から以下のような節が挙げられる。

١-وِمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

wi-min-hum man yaqūlu rabba-nā ’āti-nā fī d-dunyā ḥasanatan wa-fī l-āxirati ḥasanatan wa-qi-nā ‘aḏāba n-nāri

1- また人によると、「神様、私どもに現世でよいものを、来世でもよいものをお与え下さい。わたしどもを（地獄の）劫火の罰から護給え」と言う者もある（雌牛章、二百一節・井筒訳）。

٢-رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ

rabba-nā lā tuzi‘qulūba-nā ba‘da ’iḏ hadayta-nā wa-hab la-nā min ladun-ka raḥmatan ʔinna-ka ’antal-wahhābu

2- 「我らが主よ、一度こうして私どもをお導きくださいましたからは、どうか私どもの心を正しい道から反らさないでくださいまし。私どもに御情を与え給え。まことに汝は惜しみなく与え給う。」（イムラーン章、八節・井筒訳）

٣-إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيم

’iḏ qālatu mra’atu ‘imrāna rabb-i’inn-ī naḏartu la-ka mā fī baṭn-ī muḥarraran fa-taqabbal min-nī ’inna-ka ’anta s-samī‘u l-‘alīmu

3- イムラーンの妻（聖母マリヤの母親に当たる）が「主よ、わしが、わが胎内に宿ったものを妾は汝に献げ奉ります。なにとぞ妾からこの（ささげ物を）お受けくださいませ。まことに汝は全てを聞き、あらゆることを知り給う」と言った時のこと（イムラーン章、三五節・井筒訳）

٤- قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاء إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُون.

qālat rabbi ’annā yakūnu l-ī waladun wa-lam yamsas-nī bašarun qāla ka-ḏālika llāhu yaxluqu mā yašā’a’iḏā qaḍā ’amran fa-’inna-mā yaqūlu la-hu kun fa-yakūnu

4- 彼女が、「主よ、どうして妾に子供などできましょう、まだ誰も妾のからだに触れた男もありませんものを」と言うと、「このように、アッラーは何でも御心のままに創造し給う。何事でもひと度こうと決め給えば、ただ『なれ』と仰しゃるだけでそうなるのじゃ。」（イムラーン章、四七節・井筒訳）

以上の節で見られるように、普通の人間や預言者たちなどはアッラーを呼びかけている。しかしクルアーン的見方からすると、アッラーは絶対応答してくださることを期待した上で、アッラーを呼びかけるべきであると規定されており、アッラーに呼びかける際にアッラーの名前（3.2.1. 1 を参照）を使うのが好まれている。アッラーへの呼びかけにおいては人間が必死で懇願し、嘆願するべきであり、上述した通りアッラーの応答を期待するのが呼びかけの道徳の一つであると規定されている。このような呼びかけ表現によってアッラーと個々の人間との間でコミュニケーションが行われ、アッラーの呼びかけは警告、命令、大切な情報を伝えることが目的となっている。人間からアッラーを呼びかけるのはお願い、希望、嘆願、

懇願のためである。以上の節で見られる呼びかけにおいては〈ya〉という呼びかけ文字が省略されている。クルアーンの文体は呼びかけ表現が多数あるが、殆ど〈yā 〉という呼びかけ文字で記述されている(Suyūṭī 1983:101)。

クルアーンの文体において呼びかけ表現は、語り手である神と聞き手となる人間とのコミュニケーションが成立するためにこれほど重要であり、メッセージの伝達にも重要な役割を果たしている。書かれたテクストにおける呼びかけ表現は、口頭によるコミュニケーションにみられる声の高さ、顔の表情などと同様にメッセージの伝達を補助し、読者あるいは聴衆の注意を集め、思考を呼び起こす働きがあると言える。しかしクルアーンの翻訳を見てみると、見聞のかぎりでは、呼びかけ表現の役割は見逃されていると言える。クルアーン的見方からすると、呼びかけ表現によってアッラーと個々の人間の間でコミュニケーションが行われるのである。また、クルアーンというテクストと聴衆あるいは読者との間のインターアクションが強化される。翻訳作業においてこのような言語表現の重要な役割を見逃すことによって、いかに意味や感情の伝達に障害が起こるかに関しては第六章で詳細に論じる。

3.2.5　比喩的表現

比喩はアラビア語の辞書によると、物事の説明において、ある対象と別の対象の間に類似点を見つけ出し、わかりやすく表現する技法と定義されている(Ibn Manẓūr 1968)。比喩的表現はアラブの日常言語に密着しており、よく使われている言語表現である。ibn Sallām（1980）は「比喩はイスラーム登場以前とイスラーム以降のアラブの知恵である。比喩によって婉曲的に表現でき、物事を理論的に説明できる。比喩を使用することによって、話が要約でき、意図された意味を達成し、物事の間の類似を認識できる効率的言語表現である（ibn Sallām,1980:34）」と述べている。さらに喩え話は理解しやすく、耳に入りやすいので、日常会話にも定着しやすいと指摘している。またZarkašī（1957）は「比喩は物事の説明を明確にするための最も効率的な言語表現であり、人間が情報を認識できるようになるために、日常生活の中で具体的な事例と喩えることによって情報を簡略化でき、詩や散文よりも記憶に留まり、人々の行動に強い影響を及ぼす働きがある」と記述している（Zarkašī,1957:487）。上述した通り、アラブの文法学者は、比喩がいかにアラブの日常言語に浸透しているかを指摘し、詩や散文よりも人々の行動に影響を与え、思考を決定する効果があると重要視した。比喩は声の文化に属する人々の思考にとって重要な役割を果たす。オング（1991）は以下のように述べている。

> 書くことは、知識を経験から離れたところで構造化する。そして、洗練された分析的なカテゴリーというものは、そうした書くことに依存している。洗練されたカテゴリーをもたない声の文化は、そのすべての知識を、人間的な生活世界 life world に多少とも密接に関係づけるようなしかた概念化し、言葉に

しなければならない。つまり外的で客観的な世界を、もっと直接に、身近に知っている人間どうしの相互関係になぞらえて概念化し、言葉にしなければならない。〔それに対し〕手書き文字の文化（書く文化）や、さらには活字文化（印刷文化）は、そうした人間的な関係から距離をおき、ある意味では、そうした人間的なものの性質まで変えてしまうことができる。（オング 1991:94）

オングが述べたように、声の文化に属している人々の知識の多くは日常生活の経験から獲得される。それが比喩の重要性と深く関わっている考えられる。クルアーンというテクストの中に見られる比喩を見てみると、アッラーが人間を重要な情報を認識させたいとき、日常生活において身近に知られている物事になぞらえて説明することが多い。クルアーンの中でも、比喩は人々に物事を悟らせるのに不可欠な言語形式であると記述されている。比喩に関して以下のように語られている。

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

そう言えば、このクルアーン（『コーラン』）の中で我らは人々のために種々さまざまな譬え話を打ち出した。なんとかはっと悟らせてやろうと思って（群なす人々章、二七節・井筒訳）。

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَلَئِن جِئْتَهُم بِآيَةٍ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ

こうして我らこのクルアーン（『コーラン』）の中で人々のためにありとあらゆる譬えを打出して見せた。だが、いくら汝が神兆を携えて行っても、信仰なき人々は、きまって「お前たち（イスラーム教徒）どうせかさまであろう」と言うだけのこと（ギリシャ人章、五八節・井筒訳）。

وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

アッラーがこういう譬えを人間のためにお引きになるのも、なんとかしてみなに反省させようがため（イブラーヒーム章、二五節・井筒訳）。

وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَـذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلاَّ كُفُورًا

われはクルアーンの中で、種々様々に譬えを引いて説いて見たが、大抵の人間は頑として信仰しようとはしなかった （夜の旅章、八九節・井筒訳）。

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ

すべてこういう譬えは、万人のために我らが打ち出して見せるもの、だが、それのわかるのは初めからしっかりした知識をもっている者だけ（蜘蛛章、四三節・井筒訳）。

إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّاالَّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَـذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ

まことにアッラーは蚊でも何でも平気で譬え話にお引きになる（当時マホメットは、彼に敵対する人々、特に蜂、蟻、蜘蛛のような賤しいものが譬えとして使われるということでひどい嘲笑をあびせられたのである）信仰ある人々ならば、それが主の下し給う真理であることがわかる筈。しかし無信仰の者どもは、こんなものを譬えとして一体アッラーはどうするつもりなのかなど言う。かくして多くの人々を迷わせ、また多くの人を導き給う。だが迷わされるのは悪徳の人々のみ。　（雌牛章、二六節・井筒訳）

以上の節で明らかであるように、クルアーンの見方からすると、比喩は人間に認識をあたえ、考えさせるためであるとしている。比喩が難しい知識を身近に知られている物事になぞらえて概念化することによって、人間が認識できるようになり、記憶に長く留まりやすいと思われている。比喩と認識の関係に関して、オング（1991）は以下のように述べている。

すべての概念の思考は、ある程度抽象的である。「木」のような「具体的な」言葉でも、個々の「具体的な」木にたんに指しているのではない。それもまた、一つの抽象であり、個別的で感覚的な現実から引き出され、そこから引き離されたものである。つまり、「木」という言葉が指しているのは、この木とかあの木ではなく、どんな木にもあてはめることができるような概念なのである。われわれが木と呼ぶ個々別々の対象のほうは、真に「具体的」であり、たんにそれ以外のなにものでもなく、すこしも「抽象的」ではない。しかし、個別の対象にわれわれが適応する言葉は、それ自体、抽象的なものである。しかし、このようにすべての概念的思考は、ある程度抽象的だとしても、ある概念の使いかたは、他の使いかたよりいっそう抽象的である。

声の文化のなかでは、概念が、状況依存的で操作的な operational 準拠枠において〔概念が状況や操作を指し示すというしかたで〕用いられる傾向がある。こうした準拠枠は、人が生活している生活世界にまだ密着しているという意味で、抽象の度合は極めて小さい。（オング 1991:107）。

比喩は日常生活の具体的な文脈のなかで、現実を新しく解釈し、日常の固定化された経験を乗り越え、新しい世界を創造してくための生きた言葉として使われている（山梨 1988:13）。イスラームにとって比喩は明晰な認識のプロセスのために不可欠であるため、比喩的表現は「鮮明な表現’Ilm al-Bayān」と呼ばれた（比喩論の詳細は 4.2.2 を参照のこと）。比喩的表現は、メタファー（隠喩）、直喩、換喩、活喩（擬人法）など修辞学や言語学において細かく分類されている。クルアーンにも比喩的表現がよく見られる。以下のように事例が挙げられる。

事例 I :直喩

أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوُاْ الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ

1-彼らは（アッラーの）御導きを売りとばして、それで迷妄を買い込んだ人々。だが彼らもこの商売では損をした。目算どおりには行わなかった（これは当時のアラビア商人の表現を使った言い方）。彼らを譬えて見ようならば、せっかく火を点してあたりガポッと明るくなった、と思う途端にアッラーその火を消し給えば、暗闇の中にとり残されて目の見えぬ男のようなもの（牛章、十六〜七節・井筒訳）。

٢-فَوَرَبِّ السَّمَاء وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ امَ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ

2-天と地の主にかけて。これはみな真実（まこと）。お前たちがもの言うごとく（人間に言葉があることが疑いを容れぬ事実であるように）丁度あなたがたが話すことが（事実で）あるようにたしかなこと（吹き散らす風の章、二三節・井筒訳）

٣-أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاء تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا يَضْرِب اللّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

3-まあ、ちょっと見てみるがよい。アッラーは実に譬えの引き方がお上手ではないか。（例えば）善い言葉は善い樹木のごとく、その根はかたく、その枝は天に伸び、季節ごとに、主の御許しを得て、おいしいものを実らせる、と。アッラーがこういう譬えを人間のためにお引きになるのも、なんとかしてみなに反省させようがため。それからまた（こういう譬えもある）。（イブラーヒーム章、二四〜六節・井筒訳）。

٤-وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاء أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاء فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا

4- 今度はみなに現世の生命を譬えで説いてやるがよい。たとえば我ら（アッラー）が天から降らせる水のようなもの。地上の草木はそれと混じて（青々と茂る）、と思うまにやがてかさかさになって吹く風に飛び散って行く。まことにアッラーはどのようなことでも自由自存に成し給う（洞窟章、四五節・井筒訳）。

٥-مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاء كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

5- アッラーをさし措いて他の主人をこしらえたりする者は、譬えば自分の家を作り出す蜘蛛のようなもの。世に蜘蛛の家ほど脆い家はない。と言うても本人は一向知るまいか（蜘蛛章、四一節・井筒訳）。

٦-مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِين

6- 律法を背負わされたのに、それが背負いきれなくなったような者ども（ユダヤ人のくせに『聖書』の戒律が守れない人々）は、まず譬えてみようなら書物をたくさん背負いこんだ驢馬といったところか。

まことに、アッラーのお徴を嘘よばわりする者どもは情けない譬えにしかなりようもない。もともとアッラーは不義なす徒(やから)輩の手引きはなさらない（集会章、五節・井筒訳）。

إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ

7-本当にアッラーを差し置いて、あなたがたが祈るものは、あなたがたと同じようにかれのしもべである。もしあなたがたが真実なら、それらを呼んであなたがたの祈りに答えさせなさい（高壁章、一九四節・三田訳）。

事例Ⅱアレゴリー:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ

1- みなのもの、よく聞けよ。譬え話が出た（アッラーが寓話をお下しになった、の意）。お前たちがアッラーをよそにして拝んでいる者ども（邪神たち）は、束になってかかったとて蠅一匹創り出せるものではない、と。蠅に何か分捕られても、それを防ぐことすらできはせぬ、と。頼みにする方（あんな偶像に頼る人間）も弱虫なら、頼みにされる方（偶像）もまけずに弱い。（偶像崇拝者）にはアッラーの価値が測れない。アッラーは本当に強くて本当に偉いお方（巡礼章、七三-四節・井筒訳）。

最後の節に見られるように、最初にアッラーは「人々よ」という呼びかけ表現によって読者あるいは聴衆者の注意を集めてから、日常生活の中で身近に知っている最も弱い存在だとみなされている一匹の蝿を比喩に挙げた。この比喩は人間の思考を呼び起こす重要な役割を果たしていると言える。このようなメタファーから読者は様々な意味を読み取ることができるだろう。例えば、このような最も小さい蝿でさえもアッラーしか作れないのであり、この蝿が人間から何か奪い去ってもそれを取り戻すことができない。人間が束になっても最も価値のない、弱い存在だとみなされている蝿さえも作ることができない。この蝿が人間から何かを奪い去っても、人間がこの弱い存在の前に無力となり、取り戻すことができない。すべての存在がアッラーの創造であり、人間が無力な存在であることを示しており、アッラーは強大にして偉大並びなき御方である。しかし、人間はアッラーの真価の程を評価していないのである、などの認識をここから引き出すことができる。

もう一つの例を見てみよう。

لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لاَ يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيْءٍ إِلاَّ كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاء لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاء الْكَافِرِينَ إِلاَّ فِي ضَلاَلٍ

2- 本物の祈りとは（アッラー）に祈ること。みなは、アッラーをさし措いてほかの（愚像ども）に祈っているが、いくら祈っても応えはせぬ。丁度、水の方に手を差し伸べて、わしの口までおいでと言っているようなもので、いつまでたっても（水の方からは）来るはずもない。もともと信仰もない者の祈りなど、まったく無駄骨折りにほかならぬ（雷電章、十四節・井筒訳）。

٣- وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ

3- あなたの手を、自分の首に縛り付けてはならない(夜の旅の章29. 井筒訳)。

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ

4-これ、お前たち信徒のものよ、やたらにああだろうこうだろうと勝手な意測するものではない。当て推量も場合によっては重い罪。他人（ひと）の動静を秘密で探ったり、お互いに陰口きき合ったりしてはならなぬ。お前たち誰だって、自分の死んだ兄弟の肉を食いたいと思うものはなかろうが（陰口のいやらしさを譬える）。必ずいやだと思うであろう。されば、まず何よりアッラーを懼れまつること。アッラーはいつでも思い直して、やさしくいたわってくださろう（私室章、一二節・井筒訳）。

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ

5-それからお前かりにも他人に頬をそむけて見せたり（はげしい軽蔑のしるし）、地上をさも偉そうに濶歩したりしてはいけない。やたらに威張りちらし、偉らがる者はアッラーの好み給うところではない。歩き方は慎ましく、もの言う声は低く抑えて。人の声もいろいろが、中でも一番いやらしいのは驢馬声（ろばごえ）というもの （ルクマーン章、十八–九節・井筒訳）。

以上の節で見られるように、クルアーンの中では比喩的表現がよく用いられている。詳細は四章の議論にゆずるが、アラブの観点からすると、比喩は単なる美的な効果を生み出すためのレトリック的要素ではなく、比喩は認識のプロセスそのものに関与していると考えられている。

例えば、事例Ⅱの3番をみてみると、この節はお金の使い方に関する節である。イスラームでは守銭奴はタブーであり、このような人は自分の両手で首を締めているように描かれている。このような比喩的表現はお金の使い方の節度を示している。このような節度の考え方は、お金のみに当てはまるのではなく、

ありとあらゆる行動に求められている。この節はアラブ世界においては様々な場面でことわざとして使用されている。それに、事例Ⅱの3番目の節などで見るように邪推、陰口などのような態度はタブーであり、人間をこのような悪い行為から遠ざけるために、アッラーはお互いの陰口や邪推は人間が最も忌み嫌う行為であると記述し、この行動は兄弟の肉を食べていることと同じようなものであるとなぞらえている。この強烈な例えは、いかに陰口が卑しい行動であるかをはっきり示す喩えであると考えられる。4番目の節はエチケットや道徳を説明する節であり、高慢に頬を背け、横柄に歩き、高い声で話すのがみっともない態度であるとして、このような行動を厭わしいロバの声になぞらえている。アラブにとってロバは身近にいる動物であり、ロバの鳴き声が人間にとって嫌らしいものとされている。日常で感じているロバの嫌らしい鳴き声との譬えを通して、人間が声を抑えることがいかに大事かを理解できるようになる。

以上のようなメタファーには様々なメッセージや意味が含まれており、人間に実感をもって物事を理解させるための重要な役割を果たしていると言える。メタファーに関して哲学者のデイヴィドソン（2001）は「メタファーとは、一種の、そしてある程度の芸術上の成功を含む」（Davidson 2001(1978):245／二六二）と述べている。またデイヴィドソンは、メタファーを絵画や写真といったものになぞらえている（ibid:263／二九〇）。メタファーは絵画や写真という芸術品に類するものである。鑑賞する人間に特定の気分にさせることだけにあるのではなく、様々な情報を提供し、無数の解釈を可能とする。吉田（2003）はメタファーを言葉の絵画性と呼んでいる（吉田 2003:5）。デイヴィドソン（2001）は以下のように強調している。

> 一枚の写真によって、どれくらい多くの事実や命題が伝えられるだろうか。全くないだろうか。それとも無限にあるだろうか。あるいは、一つの語り得ない大いなる事実というものがあるのだろうか。——拙い問いである。一枚の画像は、幾千の言葉とも等価ではない。言葉は画像と交換するには適さない通貨なのである。（ibid）

メタファーは言葉であるが、読者の思考にある画像を創り、その画像には無数の解釈の可能性を開く。メタファーは様々な無限の事実や情報を提供することで、人々の行動に強い影響を与えていると考えられる。このような比喩的表現はアラブ社会をはじめ、ムスリムの日常生活に密着しており、宗教と関係ない場面でも、ことわざとして日常言語の中で浸透している。比喩は単なる装飾の為に使用されるのではなく、物事の認識と関連している。

以上の比喩的節を見てみると、商業あるいは経済の話になぞらえる節が多く見られる。なぜ商業や経済になぞらえているかに関しては、以下に論じる。

3.2.6記憶しやすいリズミカルな表現、強いリズム・頭韻・形容句

これまで論じてきたように、クルアーンは声の文化の特徴を保つテクストであり、文字がなかったときの言語の状態がテクストの中で保たれている。このようなテクストにとって言葉は単なる文字としてテクストの中に閉じ込まれているのではない。言葉とは声であり、オーラルな性格を持つテクストにとって言葉の音声的機能が重要である。

クルアーンの文体からみると、クルアーンの文体は詩と散文の中間にあり、クルアーンには特殊な文体上の技巧が使用されており、リズミカルな文体となっている。前述した通りクルアーンはアッラーと人間の間のコミュニケーション方法であり、人間がクルアーンを読誦する際には、アッラーが人間へ語りかけているのである。精神的活動としてのクルアーンを説明するために、まずクルアーン読誦の規則を詳細に論じる必要がある。クルアーンは声に出して読む聖典であり、メッセージを理解するためには、まずクルアーンの読誦に対する注意深い耳が必要である。以下では、クルアーンの読誦とは何か、リズミカルなテクストを読誦する際にいかなる規則があるかを論じる。議論に入る前に、クルアーンから以下のような節をみてみよう。

١-وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا

1-「クルアーンを緩やかに読誦しておれ（衣かぶる男章、４節・井筒訳）」

٢-لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ.إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ.

2-これ（マホメットに呼びかける）、そのように舌をこまかく動かして急ぐものではない（啓示が下さる最中、マホメットが先を焦るのを押しとどめるところ。）。これを（啓示の文句）を集め（マホメットの心の中に集める）、これを誦ませる（マホメットの舌を自然に動かして天啓を語らせる）のは我らの仕事（復活章、一六〜七節・井筒訳）。

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا

3-無信仰の徒輩（やから）が、「どうせのことなら、なぜ彼（マホメット）のところにクルアーン（『コーラン』）が全部一度に下されて来なかったのか（『コーラン』は長い年月の間に少しずつ啓示されたのである）」など言っている。我らがこうしたのは、汝（マホメット）の心をしっかり固めてやりたいからのこと。それでこのように切れ切れに啓示したのだ（天啓章、三二節・井筒訳）

以上の節を見てみると日本語訳では例えば1番の節では「クルアーンをゆるやかに読誦しなさい」と訳されている。しかし原文を引いてみると、「タルティール」という言葉が使用されている。この節における「タルティール」とは、緩やかできれいな声で一つ一つの文字や言葉をはっきり発音することを意味す

る(Ibn Manẓūr 1968:157)。クルアーン学においては、「タルティール」や「タジュウィード」という言葉があり、前者は厳格な儀礼中の礼拝や宗教的訓令の場で用いられ、後者は職業的なクルアーン読誦者のパフォーマンスに特徴的なものである。これは専門用語で「旋律のある読誦」と呼ばれる。世界初のインド学者でもあった11世紀のムスリム学者ビールーニーがこの用語をヴェーダの読誦を描写するのに用いている（クック 2005:108）。一番の節で書かれているように、クルアーンを読誦する際には必ず「タルティール」が必要であり、それが決まりとなっている。預言者ムハンマドも「クルアーンを唱えない人は私たちのうちの一人ではない[16]」と強調している。また「クルアーンを自分の声で飾りなさい」[17]と言及している。この場合の「唱える」とはどのような意味を指しているかを以下に論じる。

クルアーンの読誦は普通の読誦とは違うことに注目を払う必要がある。クルアーンの読誦に関するイメージを描くために、クック（2005）の言葉が役に立つと言える。クルアーンの読誦に関してクック（2005）は以下のように記述している。

イブン・ジャウズイ（一二〇一年没）は、バグダッドで説教集会を情感豊かに始めるにあたって、オーケストラ風にクルアーンを読誦した。つまり二十数名の伝承者を集め、まず二、三人が心に訴えかけるような震える声で朗誦しながら句を誦み、次いで他のグループが次の章句を唱和するというやり方で集めたのである明らかにパフォーマンス全体が、聴衆への情緒的なインパクトを最大限にするべく詳細に練られていたのであった。そこに足りないのはオーケストラだけであった（クック 2005:109）。さらにクックは、「この様式ではパフォーマンスの側にかなり高度な音楽技術が必要となる（ウンム・クルスーム（一九七五年没）というおそらく二〇世紀で最も有名なエジプト人歌手が、クルアーン誦読としての経験も持っていたことは偶然ではない）。またこちらは聴衆に芸術的かつ感情的により深い影響を与える」（クック 2005:114）と述べている。

クルアーンとはアッラーとの間のコミュニケーション方法であり、アッラーが人間へ語りかけているということが前提にある。クルアーンのメッセージ（アッラーの意図）を理解できるために、まず「タルティール」が必要である。「タルティール」とは一つ一つの文字をはっきり発音し、心に訴えるような声でアッラーの言葉を読誦するやり方である。クルアーンの読誦においては言葉や文字の発音を伸ばし、言葉の意味や形を変えるような読誦はタブーであり、禁止されている。また預言者の言行にあるクルアーンを「唱える」というのは、音楽を付けて読誦するのではなく、自分の声で感情を呼び起こすような読み方のことを意味する。感情を呼び起こすことは、アッラーとの間のコミュニケーションに限らず、普通の人々の間のコミュニケーションに重要であり有効なコミュニケーションを取るための条件の一つであると言える。

---

[16] Bukhārī , Muḥammad ibn Ismāʻīl. 2002. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Dimashq ; Bayrūt : Dār Ibn Kaṯīr

[17] ibid

クルアーンのメッセージを理解するためには、まず緩やかな読誦が必要であり、一つ一つの文字をはっきり発音し、自分の声で唱える必要がある。クルアーンには特殊な文体上の技巧が使用されており、緩やかで丁寧に読誦することだけによって言葉の調整から自然なリズムが出てくる。クルアーンの文体に関してベルクは以下のように述べている。

> コーランの文体は、他のイメージで表現するなら、「垂直方向の」ともいうべき暗示で溢れている。コーランには、超越性の高みに向かう垂直性と飛翔にあふれた暗示だけではなく、それとは相関的な実用的常識と、現実に準拠した多くの暗示が豊富に含まれている。この場合は詩という分野と際立って対照をなすものです。詩は、具体的かつ煽動的であるために逃避と想像力の輝きの中へ消えてゆきます。コーランは、その現実的な根底にも関わらず、超越への要請を併せもち、教育的、もしくは人間を完全に変化させるまでの精神的ショックの効果を生み出します。〔中略〕コーランには、著名なハリールがのちに正式なものとした韻律法に呼応する、半句全句が多くあります。自然主義的叙情性を帯びた節だけでなく、全般的に規則に従った作詩法の断片があります。私たちにとって最も詩的なのは、そして、当時の人々が説明できなかったことは、はじめから終わりまで半諧音をなす、いわゆるサジュウ体形式で、点々と並ぶコーランの連辞そのものです。この時代の人々は場に応じ、散文でも詩句でもないこの様式を使うすべを心得ていました（ベルク 2005:117-121）。

クルアーン文体の特徴の一つはサジュウ（saj‘）体形式が挙げられる。サジュウ体方式はアラブレトリックには重要な要素であり、修辞学者はこのサジュウ体に着目した。アルバーキッラニー（1013 年没）やルマニー（994 年没）のような修辞学者は、普通のサジュウとクルアーン的サジュウは違うと強調した（Bāqillānī 1991 I‘jāz al-Qur’ān 参照）。サジュウ体形式に関して、クルアーンの訳を試みた井筒（1992c）は次のように述べている。

> サジュウ（saj‘）体とは、ごくおおざっぱに言って見れば、まず散文と詩の中間のようなもので、長短さまざまの句を一定の詩的律動なしに、次々にたたみかけるように積み重ね、句末の韻だけできりっと締めくくっていく実は珍しい発想技術である。これがまた、凛冽たる響きに満ちたアラビア語という語にぴったりと合うのだ。著しく調べの高い語句の大小が打ち寄せる大波小波のようにたたみかけ、それを繰り返し繰り返し同じ響きの脚韻で区切って行くと、言葉の流れには異常な緊張が漲って、これはもう言葉そのものが一種の陶酔である。語る人も聴く人も、共に妖しい恍惚に引きずり込まれるのだ。こんな異様な文体が『コーラン』の文体の基礎となしている。そしてこのことは直ちにまた、『コーラン』の内容そのものに関して重大な示唆を与えるのである（井筒、1992C:854）。

サジュウ体とは普通の散文でも、韻律を持つ詩でもなく、その中間のような文体である。、これからの節でみるように、短い言葉が次々に現れ、それぞれの語の語尾がリズミカルな脚韻を作る。サジュウ体に関するイメージを描くために、クルアーンから以下のような節を見てみよう。

★　信仰ただひと筋章、井筒訳

告げよ、「これぞ、アッラー、唯一なる神	قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ
もろ人の依りまつるアッラーぞ。	اللَّهُ الصَّمَدُ
子もなく親もなく	لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ
ならぶ者なき御神ぞ。	وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ

Qul huwa Allāhu ’aḥadu　　クル　フワ　ッラーフ　アハド

Allāhu alṣamadu　　　アッラーフ　ルサマド〔実際の発音は「アッラーフ　ッサマド」〕

Lam yalid walam yuladu　ラム　ヤリド　ワーラム　ユーラド

Walam yakun lahu kufuwan ’aḥadu　ワーラム　ヤクン　ラフ　クフワン　アハド

音を表すアルファベットおよびカタカナの表示はクック 2005 によるものである。クックは以下のように説明している。

> この翻字は正規の文語的アラビア語の規則に従っている。だが二つの点に関して、読誦者のテクストの読み方をうまく示せていない。一つは、例えば d といった特定の子音が音節末に来た場合、必ずその短く不明瞭な母音を示すために e を用いるならば、読誦者は yalid を yalid-e と発音しなくてはならない。すべての句にある最後の単語に関してもそうである。（同じことが単語のなかでも生じるが、たまたまこの章にはその例がない。）　翻字に表せなかったもう一の音声学的影響は、連結の問題である。他の言語同様に、アラビア語では二つの単語が一緒になったとき、最初の単語にある最後の音が二番目の単語にある最初の音と影響しあう（クック　2005:111）。

サジウ形式は短い語から成り立つだけではなく、長い文の連なりからリズミカルな脚韻を作る。以下のような章をみてみよう。

★地震章・井筒訳

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ　زِلْزَالَهَا

’iḏā zulzilati l-’arḍu　zilzāla-hā

大地がぐらぐら大揺れに揺れ

وَأَخْرَجَتِ أَثْقَالَهَاالْأَرْضُ

wa-’axrajati l-’arḍu ’aṯqāla-hā

大地がその荷を全部吐き出し（地下の死者が一人のこらず発き出される

وَقَالَ الْإنسَانُ مَا لَهَا

wa-qāla l-’insānu mā la-hā

「やれ、どうしたか」と人が言う

يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا

yawma’iḏin tuḥaddiṯu ’axbāra-hā

その日こそ、（大地）が一部始終を語り出よう（天地終末の意味を天から語るであろう）

بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا

bi-’anna rabba-ka ’awḥā la-hā

神様のお告げそのままに。

يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ

yawma’iḏin yaṣdurun-nāsu ’aštātan li-yurā ’a‘māla-hum

その日こそ、人間は続々と群なして現れ（地中から復活して出てくる）

己が所業（現世で自分がどんなことをしていたか）を目(ま)のあたり見せられる。

فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ

fa-man ya‘mal miṯqāla ḏarratin xayran yara-hu

ただ一粉の重みで善をした者はそれを見ること

（それを見る、とは自分のした善事を改めて見せられ、それに応じて褒美を戴く）

وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ

wa-man ya‘mal miṯqāla ḏarratin sharran yara-hu

ただ一粉の重みでも悪をした者はそれを見る

　この章においても特異な表現形式であるサジュウ体形式の特徴が見られる。サジュウ調の特徴は、クッ

クが指摘したように、長短さまざまの文あるいは句を脚韻の繰り返しでリズミカルに区切っていく形式である。脚韻の繰り返しでリズムが現れ、井筒の表現によればドンドンと太鼓を打つように文の流れを区切っていく。クルアーン的サジュウは、本格的な詩と違って、最初から最後まで同一の脚韻を選ぶのではない。だいたい二行から五、六行ぐらいまで同じ韻が続いて、次は別の韻がまた続くというような形をとる。ただし、いくら韻が別でも、だいたいの感覚が同じではなくてはいけない。それに関してベル（2003）は以下のように記述している。

> クルアーンにはアラブの詩のように厳密な脚韻を踏もうとする意図が見られない。アラブの詩の脚韻は、各行が同じ子音で終わり（脚韻子音）、また、その前後に同じ母音が来なければならない。脚韻の母音で、i と u は置き換えが可能であるが、詩としての評価が低くなる。脚韻子音に付く語尾の短母音は保持されるのが普通であり、その場合は伸ばして発音する。しかし、このよう脚韻はクルアーンの文体の中では稀しか見られないのである。クルアーンの中の母音韻は節の最後に来る語尾の短母音は無視して、その他の母音韻を重視する。特に長さとアクセントはの位置は結語形式として子音より重要である。勿論語尾の子音が揃うこともあるが、押韻に必要不可欠ではない（ベル、2003:163-4）。

以上の「信仰ただひと筋」の章を見てみると、（aḥad-ṣamad-yalid）などのように四つの節が ad の脚韻を踏んえいる。「地震」の章を見てみると、同じような母音があり、アクセントを持つ長母音ãの次に短母音節が続き、語末に女性形人称接尾語-ha（ha は動詞につくと「彼女を」「それを」「それらを」名詞に付くと「彼女の」「それの」「それらの」を意味する）。例えば「zilzalaha-athqalaha-mala-ha-awha-la-ha」などのような-ala-ha の脚韻を取っている。しかし、六節においては複数形の人称接語尾に hum「'a'mālahum」に置き換えている。クルアーンの文体は一定の脚韻が使われているのではなく、各種の韻が混在されている場合がよく見られる。クルアーンの朗誦はリズミカルな読誦であり、読誦のリズムサジュウ体形式のみならず、以下のような要素からも成っている。

① 一時的停止（pause）
② メロディー（melody）
③ ストレスアクセント（stress accent）
④ 拍子（tempo）
⑤ リズム（Rhythm）

クルアーンにおいては文字の間、文字列の間の調和から、必然的に読誦の「音楽的[18]」側面が現れる。このようなリズムや「音楽的」側面は、文章の理解を深める働きもあり、クルアーンを暗記しやすくし、メッセージを伝えるために欠かせないのである。クック（2005）は「節にぴったりの合わせられた半諧音

18 この原文をアラビア語に訳するならば、この「音楽的」という言葉は変えなければならないと思う。

によって分割された、より簡潔なリズム。章の中での半諧音の維持または変化、声の響きの調和、それらすべてを通して意味が届けること」を強調している。

上述した通りクルアーンは声の文化の特徴を保つテクストであり、クルアーンの読誦は普通の読誦ではなく、感情を呼び起こすようなリズミカルな読誦である。このようなリズミカルな表現は文体を記憶しやすくし、思考や考え方に強い影響を与えているとオング（1991）は述べている。リズミカルな表現と思考の関係に関して、オング（1991）は以下のように言及している（長い引用になるが、議論の流れのために不可欠であるため、引用する）。

> 声の文化においては、長くつづく思考は、（つねに）人とのコミュニケーションと結びついている。しかし、思考を刺激し、確認してくれる聞き手がたとえいたとしても、その思考の断片や切れはしがメモにはしりかきされるように残るわけではない。いったいどうやって、苦労して考え出したものを精神に呼び戻すことができるのか。答えはただ一つ。記憶できるような思考を思考することである。一次的声の文化では、よく考えて言い表された思考を記憶にとどめ、それを再現するという問題を効果的に解くためには、すぐに口に出るようにつくられた記憶しやすい型に基づいた思考をしなければならない。このような思考は、つぎのようなしかたで口に出さなければならない。すなわち、強いリズムがあって、均衡がとれている型にしたがったり、反復とか対句を用いたり、頭韻や母音韻をふんだり、（あだ名のような）形容句を冠したり、その他のきまり文句的表現を用いたり、紋切り型のテーマ（集会、食事、決闘、英雄の助太刀、など）ごとに決まっている話し方にしたがったり、だれもがたえず耳にしているために難なく思い出せ、それ自体も、記憶しやすく、おもいだし易いように型にはまっていることを援用したり、あるいは、その他の記憶をたすける形式に従ったりすることである。まじめな思考も、記憶のシステムと織り合わされている。記憶をたすけという必要が、統語法さえも決定するのである（Havelock1963,pp.87-96,131-132,294-296）。声の文化に基づく思考は、それが長くつづくときには、定型詩でない場合、非常にリズミカルになる傾向がある。というのも、リズムは、生理学的にみても、なにかを思い出すのをたすけるからである。ことを口に出すときリズムの型、息のつぎかた、身ぶりが、人体の左右対称性と密接なつながりをもつ（オング、1991:78-9）。

オングが述べたように、きまり文句やリズミカルな文体は人々の記憶の助けになる。声の文化に生きる人々にとって記憶は最も重要な知識の源である。第一章で論じたように、クルアーンはムスリムの日常生活に声として浸透しており、人々の記憶に留まっている。ムスリムは礼拝の時、クルアーンを朗誦するが、テクストを用いない。とくに礼拝のときに朗誦するクルアーンは、完全に記憶に頼っている。だから、アラブ・イスラーム世界においては、声を媒介にしてクルアーンから生まれた慣用表現 set expression がきわめて多い。この種の表現は、ムスリムの生活にたえずあらわれる。

クルアーンは書かれている書物ではあるが、このテクストに対する理解を深めるため、必ずこのテクストのオーラルな性格に注意を払うべきであると言える。オーラルな性格を持つテクストにとってリズムは聴衆者の耳を喜ばせるためではなく、言葉の音声的な機能はテクストの意味形成そのものに関与していると言える。テクストはコミュニケーション手段の一つであり、テクストのメッセージを伝達するために、著者と読者ないし聴衆者との間のハーモニー、あるいは「感情表出－共鳴」が必要である。クルアーンの場合、このようなハーモニーや「感情表出－共鳴」はテクストのオーラルな性格から現れていると考えられる。
この章ではオーラルなテクストの特徴とそこで使われる独特な表現形式に関して論じた。このような表現形式は、声の文化に属する人々の思考に強い影響を与えていると言える。これまでの議論で見てきたように、イスラームの聖典であるクルアーンはオーラルな性格を持つテクストであり、そこには文字が広まる前の言語状態が保たれている。これから論じるように、オーラルなテクストにとっては、さまざまなレトリック的要素が重要な役割を果たしていると考えられている。それでは、クルアーンにおいて、レトリック的要素はどのように現れているだろうか。これが次の章のテーマである。

第四章 「ナズム」理論とクルアーンの模倣不可能性

4.1ナズム[19]理論（The theory of Naẓm）

イスラーム世界においてクルアーンは模倣不可能なテクストだとみなされている。それはクルアーンの中でも記述されている。クルアーンの中に以下のような節がある。

”قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا “

> 言ってやるがよい、「人間が妖霊と束になってこのクルアーン（『コーラン』）に似たものを作り出そうとかかったところで、似たものなど絶対に作れるものではない、たとい彼らがお互いに協力し合ったとしても」と（夜の旅章、八八節:井筒訳）。

アラブ世界においてクルアーンの「エアジャーズ（I‘jāz al-Qur’ān）」「模倣不可能性」[20]は論争の的となり、初期の神秘学者、言語学者や修辞学者によって様々な議論が行われた。この章においてはクルアーンの「模倣不可能性」理論に関する様々な見解を紹介して考察を加える。これから詳細に見るように、アラブの言語学者や修辞学者によると、クルアーンの「模倣不可能性」理論は 〈Al- ṣarfa〉 概念（アッラーが人間に挑戦し、無力とさせること）に基づく。しかし、 この論文では、言語学的側面に注目するため、ṣarfa概念に関する詳細を避け（Al-ṣarfahの詳細はEl-Hadary Tariq 2009:154-8を参照）、「順序概念（Al-Naẓm）」について論じることにする。すなわち、アラブの言語学者や修辞学者はクルアーンのどのような言語学的・修辞学的要因からその「模倣不可能」という概念を引き出したか、について考察する。

ここでは、イスラームの文法学者のうちで最も評価されているうちのひとりである 11 世紀の言語学者・文芸理論家アルジュルジャーニー（Jurjānī）の著書『遺跡の兆候（Dalā’il al-I‘jāz）』と『レトリックの秘密（Asrār al-Balāghah）』を踏まえて、クルアーンの模倣不可能性論を見てみる。アルジュルジャーニーは、クルアーンの「エアジャーズ」（I‘jāz 、模倣不可能性）が「比喩論（‘Ilm al-Bayān/ fīgures of speech）」と「語順と意味論（‘Ilm ma‘ani/word order）」という二つの学問分野によって解明できると指摘している。そして、その観点からみてクルアーンというテクストに見られる修辞学的要素は、テクストの意味形成性とどのような関係にあるかを論じる。さらに、現代の翻訳理論に見られる「等価性」の原理が比喩的表現などのレトリック的要素にどのように対応できるかを考察する。

---

19 「ナズム」理論は先行研究においては「順序」理論と訳されている（Abdul-Raof,2006:98）。しかし、筆者は「順序（order system）」という訳語は原語である「ナズム」のもつレトリックな意味を伝達しないと思うため、「ナズム」理論という言葉に設定する。

20 井筒（1998）は「不可模構性」と訳しているが、わかりにくいと思うため、「模倣不可能性」という訳語を扱う。

アラブ言語学においては、メッセージの受取人の心理的状態やイデオロギー的状態が重要視される。そのためレトリックは単なる美的機能を担うのみならず、言葉の意味形成それ自体にも関与していると考えられている。レトリックには様々な分野があるが、その中で最もディスコースの明瞭化と密接に関わっているのは比喩論である。アラブの文法学者や修辞学者は比喩論の対象を「表現の鮮明（'Ilm Al-Bayān）」と呼んだ。アラブのレトリックの観点からみると、比喩的表現はディスコースの明瞭さに繋がり、比喩的表現が多ければ多いほどメッセージが明瞭になると考えられている。したがって、比喩はメッセージの意義を伝達するための不可欠の要素なのである。

4.2 ナズム理論に関する様々な見解

アルジュルジャーニー（1078年没）は言語学者や文芸評論家であり、言語学や修辞学に関する著書が多く、その中で『奇跡の兆候（Dalā'il al-I'jāz)』と『レトリックの秘密（Asrār al-Balāghah）』という二つの修辞学的な著書が挙げられる。この著書においてはクルアーンの「不可能模倣構成」理論は「ナズム」理論に基づいているとしている。アル＝ジェルジャーニーの観点から見れば、ナズム理論は「文体論・比喩論（'Ilm al-Bayān[21]「 figures of speech」）」と「語順と意味論（'Ilm Ma'ānī「word order」）」という二つの規律に分けている。「ナズム」理論は構文のアレンジメント、意味内容とコミュニケーションという三つ機能と関わっており、テクストの文法、理論、韻律に対応していると指摘している。

アルジュルジャーニーは、ナズム理論において比喩、メタファー、換喩が大変重要な役割をはたしており、意味伝達にも欠かせないと述べている。それに加えて、語順も主題や意味によって決定されるという。アル＝ジェルジャーニーにとってナズム理論は文体論であるため、文芸作品に関連しているすべての芸術的な形が含まれているという。この点に関して Abdul-Raouf（2006）は、このような語順は文法に基づく言語学的な概念であり、伝達機能のための文構成素の順序を指しているとコメントしている（Abdul-Raouf,2006:98）。

さらに、Abdul-Raouf（2006）は、「アラブのレトリックにおいて「ナズム」理論は重要な役割を果たしいるという。なぜかというと、「ナズム」理論は受け手に影響を与えているディスコースの優雅（ḥusn al-kalam）と密接に関わっているからである。レトリックは文体の意味と関連し、文体の意味を明確にする主な役割をはたしている」（Abdul-Raouf,2006:16）と述べている。

アラブの言語学者、修辞学者、神学者は、それぞれの立場から「ナズム」理論に注目を払い、様々な議論を行った。これからアラブの修辞学において最も高く評価されている修辞学者の意見を提示しながら、アラブ言語学や修辞学において「ナズム」理論とは何かを考察していきたい。

---

21 'Ilm Bayān は「文章・文体論」に訳されているが、原文である'Ilm Bayān は比喩論のことを指すため、筆者は文体・比喩論の訳語を使用する。

4.2.1 アル＝ルマーニーの見解

アル＝ルマーニー（994 年没）は『Kitāb al-Nukat fī I‘jāz al-Qur’ān』という著書の中で「クルアーンの模倣不可能性」理論に関して述べている。彼は議論の中で特に語順という概念に焦点を当て、「ナズム」理論の心理的効果に関して論じた。アル＝ルマーニーは「模倣不可能性」理論は七つの構成要素に起因しており、その七つの構成要素の中でレトリックは重要な地位を占めているとしている。アル＝ルマーニーの見解によれば、クルアーンにおけるレトリックは最も真似することが不可能な要素であり、レトリックは心に意味を伝達する役割を果たしているという。さらに、この著書の中で雄弁は簡潔さ、直喩、メタファー、適切性、接続詞省略、類韻、解明、関与（implicatures）、誇張、比喩的な用法の卓越など十のカテゴリーに分類されている。アル＝ガタービーはクルアーンの文体は一つの脚韻によって規制されていないため、詩的文体とはみなせないと説明している。

4.2.2 アル＝ガタービーの見解：

アル＝ガタービー（996 年没）は、スンニー派の作家である。彼は『Al-Bayān fī I‘jāz al-Qur’ān』という著書の中でクルアーンの「不可能模倣構成」理論に関して述べ、その中で、クルアーンの文体に注目を払った。彼はクルアーンの強力な心理的効果が、文体のレトリックの独自性（「ナズム」概念）に基づいているという見解を取った。アル＝ガタービーによると、「ナズム」理論にとって、語彙項目とコンテクストの互換性が不可欠であり、この互換性を理解するためには、受取人の心理的背景や状態を考察すべきであるとしている。

アル＝ガタービーは、「ナズム」理論の修辞学的な構成に注目した。以下 4.4 で詳細にみるように、この考え方はアラブレトリックの基礎的分野の一つとして発展している。アル＝ガタービーは、クルアーンの文体様式の独自性や一意性の次元を強調し、クルアーンの文体に見られる修辞学的要素はテクストの独創性の証拠となるとしている。そして、クルアーンの文体において雄弁の効果が卓越していることは、「テクストの感情表出–共鳴」のために最も欠かせないと強調している。

アル＝ガタービーの見解によれば、クルアーンの文体は簡潔さと優雅さという二つの資質を併置している。クルアーンの魅力は、形式と内容つまり言辞の形式と意味内容の両方にあると言う。アル＝ガタービーはクルアーンの言葉遣いに関して解説し、クルアーンの言葉使いは言辞形式、意味内容、両者の関連性という三の次元によって特徴付けられるとしている。Abdul-Raouf（2006）は「アル＝ガタービーはクルアーン的文体が個体（rasin）であり、人間の言語やレトリックを超えているとしており、彼はディスコースを 「引き締まっているもの」「ゆるやかなもの」「無拘束のもの」という三つのタイプに分類しており、

全てのタイプがクルアーン的ディスコースの中で見られる」（Abdul-Raouf,2006:43）と言う。

アル＝ガタービーは「ナズム」理論や語順は、形式を洗練し、コンテクストを優先し、形式よりも意味内容を重視するという特性を持っている Khaṭṭābī 1953:37)。アル＝ガタービーの見解では、「ナズム」は言辞の形式、意味、内容との相互の結びつきであり、クルアーンの言葉の意味を理解できるようになるためには、「ナズム」（言葉の語順）は不可欠である。この「ナズム」こそ、最も模倣することが不可能な属性であると述べている。

4.2.3 アル＝カディー・アブドアルアルジャッバールの見解

アル＝カディー・アブドアルアル＝ジャッバール（1025 年没）はムウタズィラ学派[22]神学者の一人である。彼は、クルアーンの雄弁な表現（faṣāḥa）は意味内容や言辞形式だけに関連するのではなく、言葉の位置と文法的機能を包含するものとみた。つまり雄弁は単位として個々の単語ではなく、構造体（構文）と密接に関連すると強調している。クルアーンの本質的な卓越性は、特に雄弁の顕著な質にあるとしている。アブドアルアル＝ジャッバール（1969）は「雄弁とは語法の優雅と内容の優位性である」と定義している（ʻabd-aljabbar 1969:197)。雄弁はディスコースの個々の部分にあるのではなく、単語が特定な方法で結合しているディスコース（addamm ʻala ṭariqatin maxṣūṣah）の中で見られる。それ故に、ディスコースにおいてそれぞれの単語には特定の品質（ṣfa）がある。アブドアルアル＝ジャッバールはディスコースにおける言葉の結合と意味内容の関係を理解できるようになるために、それぞれの単語を、本来の意味（辞書的意味と品質）(conventional language)、文法的機能、原文の中の位置という三つのカテゴリーの中で分類している（abd-alJabbar 1969:199)。

アブドアルアル＝ジャッバールは、クルアーンの「模倣不可能性」は卓越した雄弁とユニークな文体の完成に根拠があると主張しており、彼は『al-Muġannī』という著書の中で、雄弁（faṣaḥa）は意味と単語の配置、両者の卓越からの産物であると論じ、雄弁の卓越のレベルはいかなる方法で言葉が選ばれたか、あるいはディスコースの中でどのような語順で順序されているかによって決まるのであると主張している（abd-alJabbar,n.d:203）。

4.3「ナズム」理論の構成要素

アラブにおけるレトリックは al-Balāġah と呼ばれ、雄弁の技術を指していた。アラビア語で al-Balāġah とは「最上部に達した」と意味し、Balāġ という動詞から派生している言葉であり、Balāġ という動詞は「達

[22] ムウタズィラ学派はイスラームにおいて最も評価されている神秘的学派である。

成した、端に届く」という意味である。つまり、レトリックとは聞き手への効果が達成されることを意味する。たとえば、クルアーンの中から以下のような節が挙げられる。

أُولَـئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ <u>قَوْلاً بَلِيغًا</u>

’ūlayka llaḏīna ya‘lamu llāhu mā fī qulūbi-him fa-’a‘riḍ ‘an-hum wa-‘iẓ-hum wa-qul la-hum fī ’anfusi-him <u>qawlan balīġan</u>

あのような人々のが心の中にどんなものをひそめているかアッラーはすっかり御存知。だからお前はさっさと彼らから離れて、警告してやるがよい。<u>胸にぐさりと突刺さるような言葉を言ってやるがよい</u>(女章、六三節・井筒訳）。

以上の節で明らかであるように、「胸にぐさりと突き刺さるような言葉」とは雄弁のことを指す。すなわち、雄弁はディスコースの心理的や感情的効果と密接に関わっていることがわかる。Ibn al-Muqafā‘（724-759） によると、レトリックや雄弁は簡潔および明確な意義を目指している Maydānī(1972)。Ibn al-Mu‘tazz (861-909）は、レトリックがメタファーなどを通して最小限の語数で最大の客観的情報を提供し、表現力や説得力の最高の形を作り、テクストの簡潔さや独特な形を作り上げる働きがあると指摘している(Ibn al-Mu‘tazz 1935)。

Abdul-Raof（2006）はアラブのレトリック学を（語連合と意味論）‘Ilm Ma‘ānī、文体・比喩論（‘Ilm Bayān）、文彩（‘Ilm Badal‘）の三つの専門分野に分類している。クルアーンの言葉の意味を他言語に翻訳する場合に関して Ḥusayn（1997）は、「クルアーンの言葉には二つの意味内容のタイプがある。一つは、本来的、直接的意味である。もう一つは、二次的な意味内容（アラビア語の構文の必然的な基盤となる意味の特性）。直接的な意味の翻訳は、いくつかの外国語では可能かもしれないが、付随する間接的な意味は翻訳不可能である」（Ḥusayn 1997:12-22）としている。

そのため、クルアーンというテクストの翻訳を試みる学者はただ言語学的知識のみならず、アラビア語のレトリック学、語連合と意味論（’Ilm Ma’ani）、文体・比喩論（‘Ilm Bayān）、文彩（‘Ilm Badal‘）に関する高い知識が必要である。レトリック的知識を通して、原典における本来的意味に近づけることができると考えられている。

アラブの言語学者や修辞学者は表現の明晰性に注意を払った。例えば、イブン・ハルドゥーン（1332−1406）は Al-Bayān（表現の明晰）を三つに分類した。この分類は未だに文学において幅広く用いられている。イブン・ハルドゥーンによると、表現の鮮明を扱う Al-Bayān 学は、多様な状況における言論とその形式の意味を考察する学問であり、以下の三つに分類されているとしている。第一は” Balaġa”レトリック学（雄弁）である。この分野は、表現が与えられた状況におけるすべての要件に適合するようにするための言論の形式と条件を考察する。第二は”Al-Bayā n”比喩論である。この分野は言葉が何を暗示するか、あるいは

この言葉によって何が意味されるかを考察するメタファーや換喩のことを指す。第三は、文彩学である。例えば、押韻散文の装飾用である「サジュウ」体（3.2.6 を参照）などの文体を扱う。サジュウ体自体には様々な種類がある。例えば、”Jinas”（言葉の間の類似性を生み出す地口、類音語）や”tarṣi‘”（内部韻の使用 、リズミカルな言論を小さな単位に区切る）、ほのめかしの使用”Tawriyā h”（同様の言葉を使用し提案することによって、意図された意味を達成すること）や””tibaq”（同意語）の使用など。これら全てを文彩と言う（イブン・ハルドゥーン 1958/3:335-6）。

前に述べたように、アラビア語においては言語学と修辞学が絡み合っている。言語学と修辞学の関係に関してアルジュルジャーニーは「当業者は、言語の構造の構文の配置で統語的創造性を示すべきである。この統語的配置を『ナズム（al-Naẓm）』と言う。『ナズム』は語彙の間の文法的パターンと関連しており、そこから現れる特定のスタイルの特権や美しさと取り扱う理論である」（Al-Jurjānī,n.d:71-2）としている。アルジュルジャーニーは、文法の正しさがディスコースの構文の配置の美しさを妨げることはない、かえってこの文法的な正しさが間違いに陥らないように作家を守る、という見解を取っている（Al-Jurjānī,n.d:64）。すなわち、アルジュルジャーニーの見解から見ると、「ナズム」理論は文法規則に従って談話やディスコースを構成することを意味すると言える。さらに、Al-Zahra（1996）はアルジュルジャーニーの見解に影響を受けて「当業者は、まず、文法学者でなければならなないのである。純粋な文学的な味わいの値を理解できるようになるために、まず全ての文法的な相違を認識する必要がある」（Al-Zahra、1996:57）と言う。

すなわち、言葉の雄弁に文法的規則が必要であり、文学者にも十分な言語学的知識が必要であると言える。アラブの観点からすると言語学と修辞学は切っても切れない関係に置かれていると考えられている。アラブの言語的観点からみると、抽象的な規則としての文法だけではなく、言語が用いられる具体的場面と文脈が言語にとって本質的だとみなす。このことはクルアーンというテクストにも当てはめることができる。Ḥusayn al-Imam（1997）は以下のように述べている。

> 翻訳者や通訳者はクルアーンの絶妙な比喩的な言語に注意を払う必要がある。クルアーン的ディスコースを理解できるようになるために、文字通りの意味のみならず、比喩的意味に着目すべきである。クルアーンの言葉を訳す際に、要求されるのはアラビア語に対する知識だけではなく、言語学と関わる学問に対する知識も不可欠である（Ḥusayn al-Imam 1997:25）

アラブの観点から見ると、言語学と関わっている学問としては修辞学が挙げられる。言語と修辞学との関係はナズム理論の構成要素の中で現れている。これからナズム理論の構成要素を詳細に論じながら、修辞学的要素はテクストの意味形成といかに関わっているかを論じる。

4.3.1 語順と意味論（‘Ilm Al-Ma‘ni）

アルジュルジャーニーの語順論はアラビア語における文法的な語順システムに関心を払っている。アルジュルジャーニー[23]によると、語順論は単なる言辞の形式のことを指すのではなく、ある言辞が他の言辞といかに相互作用しているか、または選ばれた言辞は意味といかに対応しているかと密接に関わっている。それ故に、この理論は文のレベルにおいて行われ、修辞的な方向性を持ち、文法的に基づくアプローチであるとみなされている。アルジュルジャーニーによれば、語順論とは、与えられた命題に対する構成単位の順序の様々な変化の可能性を考察する言語学に基づく理論である。この理論自体が構文と意味内容の間を結びつけるレトリックを作る。アルジュルジャーニーにとっては、語順論は雄弁、効果的な文体（スタイル）、コミュニケーション機能と関わっている。

これに関して Abdul-Raof (2006) は「語順の修辞的な規則は、様々な順序に応じて文構成要素を並置し、それ自体が明確な実用的な意義に導くのである。修辞学的な観点から見ると、語順論は意味論的構文（semantic syntax）と談話分析（discourse analysis）両方に関連していると言える」と述べている（Abdul-Raof, 2006:97）。

アルジュルジャーニーは lafz 言辞と ma‘na 意味内容に関して考察し、ディスコースの卓越性に達するために何が効果的であるか関して議論を行い、特に ma‘na 意味内容に焦点を当てた。アルジュルジャーニーはアル＝カディーなどの様々な修辞学者の見解を提示し、多くの修辞学者はディスコースの卓越は lafz 言辞からはじまるとしている。この場合の Lafz とは単なる単語や言葉のことではなく、コンテクストにおける言辞と言辞との相互関係のことを指し、この関係はいかに意味内容を心に伝達できるかに関わる。それについて Larkin（1995）は以下のように述べている。

> アラブ修辞学者の多くは、言辞が卓越性の焦点であるという見解を取っており、これは実践的な知恵である。意味はみんなの共通の財産であるため、ディスコースの優位性の原因であると見ることができる（Larkin,199510）

アルジュルジャーニーは言辞が意味を飾り、明確な意義に導くとしている。そこから言辞の価値が出てくる。メタファーはこの好例である。メタファーは意味をはっきりさせるために別の言辞を借りる。例えば、クルアーンの中から以下のような例が挙げられる。

[23] Al- Jurjānī （n.d） *Dala'il al-* I‘jāz. Beirut:Ḍar　al-Kutub al-‘Illmeyah を参照

قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا

qāla rabb-i 'inn-ī wahana l-'aẓmu min-nī wašta'al r-ra'su šayban wa-lam'akun bi-da'ā'i-ka rabb-i šaqīyan

僕ザカリーヤーに汝（マホメット）の主が御慈悲をかけ給うことの次第。彼が独りひそかに主に呼びかけたときのこと。曰く、「主よ、御覧下され、私は、はや身中の骨は脆く、頭は銀髪に燃え立つばかり（マルヤム（聖母マリヤ）章、一〜四節．井筒訳）

（これは）あなたの主が、しもべのザカリーヤーに御慈悲を与えたことの記述である。かれが密かに請願して、主に祈った時を思え。かれは言った。「主よ、わたしの骨は本当に弱まり、また頭の髪は灰色に輝きます。だが主よ、わたしはあなたに御祈りして、御恵みを与えられないことはありません（マルヤム章、一〜四節.三田訳）。

以上の節の日本語訳を見てみると、井筒は形式的等価に基づいて「はや身中の骨は脆く」や「頭は銀髪に燃え立つ」という言語表現に訳しているが、三田は動的等価というタイプの翻訳に従って「骨は本当に弱まり」「頭の髪は灰色に輝きます」と訳している。両方の訳に関して考えてみよう。この言語表現は年を取ったという意味を指しているが、なぜ原文においては「身中の骨は脆く」の代わりに「体が弱くなった」という言辞が使われていないのかに関して考える必要がある。まず体の中で「骨」が体の柱であり、体の中で一番強い部分であり、「骨」自体が脆くなるというのは人間が真の無力になることを意味する。「身中の骨は脆く」という言辞の選択は「体全体が弱くなった」という言辞より意味を強く伝達できるといえる。原文の中で使われている「wahan」という動詞は単に弱いのではなく、脆くなって全く力がなくなったという意味である。

それに加えて「頭は銀髪に燃え立つ」という表現が独特であり、この表現においては雄弁の卓越が際立っていると言える。「白髪が多い」ではなく、頭自体が「銀髪に燃える」という表現において銀髪は火に喩えられている。この場合は黒髪に混ざっている白髪のことではなく、頭全体に広がっている銀髪のことを指している。この表現においては「頭は銀髪に燃える」という「燃える」という言辞は辞書的意味から離れ、比喩によって「燃える」という動詞に新たな意味が創造されたと言える（比喩による意味創造の詳細は第五章を参照のこと）。このような言辞の選択はザカリーヤーの無力の状況を細かく描写するのにふさわしいと言える。このように、言辞の選択は、言論の雄弁に不可欠であり、メッセージの伝達や表現の鮮明さに重要な役割を果たしていると言える。

イブン・ハルドゥーン（1332−1406）は、言辞の組み合わせや配列について、以下のように述べている。

アラブ人は、ある特定の意味を表現するのに、一般的言葉を用いるが、しかし、特定の対象物についてはその意味を表現するのに、〔一般的言葉を用いず〕その特定の対象物にしか使われない物の言葉を用

いることがある。われわれは普通の意味とそうした慣用との間に区別を設けているわけで、これは語彙学の「法」を必要とする困難な問題である。例えば、〔一般的意味で用いる〕「白い」のabyā dは、あるいは、あらゆる白いものに使えるが、しかし、馬の白さにはashahadという特別な言葉を使い、人間の白さにはazhar、羊の白さにはamlahと言う言葉を使う。そこで、それらの場合に「白いを表すのに普通の言葉」abyā dを使えばそれは誤りであり、アラビア語からすれば脱逸していることになる「…」言葉を組み合わせるには、第一義の意味を知っているだけでは十分とはいえず、〔実際の〕アラビア語の慣用確かめられればならない。（イブン・ハルドゥーン 2001:144-5）

すなわち、言辞の配置や選択は、コンテクストや指示対象と密接に関わっている。

さらに、アルジュルジャーニーは、意味論においては「語順」と「文字の配置」の相違に関して述べている。アルジュルジャーニーは「文字の配置」は「語順」とは違い、発音の連続した形であり、意味や言論の意図と関係しないが、単語の並置は意味の跡をたどるとしている。「ナズム」論におけるディスコースの単語は、ランダムな方法に並置されるのではなく、意味が心の中に配置されている方法に応じて単語の並置が決まるという（al-Jurjānī,n.d:40）。

アルジュルジャーニーをはじめ、多くの修辞学者は語順の構図に関して議論を行った。アルジュルジャーニーは単語の配置の重要性に関して論じ、ディスコースにとって単語と他の単語の間の文法的組み合わせや繋がりが大切であり、「ナズム」理論には文法の役割が不可欠であると指摘している（al-Jurjānī,n.d:44）。しかし「ナズム」理論は文法だけでなく、雄弁の達成を目標とする。ナズム理論においては、個々の単語に意味があるのではなく、ディスコースにおける単語と単語の相互作用を通して意味が形成され、ディスコースの雄弁を作るとされる。このような考え方は現代の言語理論にも通じるものであるといえる。

たとえば、Richards（1960）はアルジュルジャーニーと同様の見解をとり、言葉の役割に関して以下のように述べている。

単語の意味は個別の単位としての単語にあるのではなく、他の単語と結びついてはじめて単語の意味が理解できる。現在であれ、過去であれ、単語がどのような文において置かれているか、文の中でどのような地位にあるかに応じて、単語の意味が現れてくる．．．言葉は他の言葉と共にのみ動作しているものである（Richards,1960:73-4）。

Larkin（1995）によれば、アルジュルジャーニーは語順と意味論を二つの観点から分析している。一つは文法的機能がディスコースにおける単語を接続するメカニズムであるという観点である。もう一つは、文体論の観点である。Larkin によると、命題の正確さは文法の規則を実行する一つの理由となり、文法が単語の間の組成を形成すると解説している（Larkin 1995:59）。

アルジュルジャーニーは、「ナズム」理論を念頭において意味を明確に伝達するために言葉の配置が必要であり、この配置がテクストの言葉に影響を与えるとしている。この単語の間の接続や配置は様々な要因に起因している。この要因の一つに「文法的」要因（Ma‘ānī al-nahu）が挙げられる。この要因は基礎的要因であり、「唯一の要因」と言っても過言ではない（Larkin,1995:59）。

単語の間の接続は「ナズム」理論の真髄であり、「ナズム」理論の本質である。そのため、アルジュルジャーニーは文法に対して強い関心を払った（Lakrin,1995:54）。Larkin（1995）によれば、アルジュルジャーニーは文法を非常に高い位置に上昇させ、文法は構文における言葉の間の接続という機能を果たしており、それ自体が作家の頭の中にある自然な接続を反映していると考えた。すなわち、文法は作家の思考の計画案であると言える。アルジュルジャーニー（n.d）は「『ナズム』理論は文法の理学の要求（法則と原理）に従って自分のディスコースや言論を編成することである」（Al-Jurjāni,n.d:64）と定義している。Abdul-Raouf (2006) は「ナズム」理論に関するアルジュルジャーニーの見解を以下のように要約している。

① 語順は雄弁の顕現である。雄弁は語順の機能でもなく、その意味や音声の機能でもない。アルジュルジャーニーは単語そのものに注目を払い、修辞学的特徴は単語に属するとしている。単語そのものが美的効果を生み出す。メタファーは好例である。アルジュルジャーニーにとって表現の鮮明さは大事であり、言葉の意味の曖昧性は優雅な語順を弱体化させると指摘している。
② 意味論は雄弁や文体と関連しているのではなく、むしろ語順と密接な関わりを持っている。
③ 意味をはっきり理解できるようになるため、状況のコンテクストは最優先事項である
④ 受取人の心理的、イデオロギー的な状態が重要である。受取人の状態を三つのカテゴリーに分類されている。素人（khali al-dhin）[24]、疑念をもつ者（mutaraded）、否定する者（munkir）。
⑤ 文体の優雅さと有効性は、メタファーや換喩などのようなディスコースに具体化された修辞的機能が与えられた個々の語彙項目に起因するのではなく、むしろ語順や文の構成の特別な順序に帰属している（Abdul-Raouf,2006:71）。

4.3.2 比喩論（‘Ilm Al-Bayān[25]）

アラブ言語学においては、メッセージの受取人の心理的状態やイデオロギー的状態が重要視される。そのためレトリックは単なる美的機能を担うのみならず、言葉の意味形成それ自体にも関与していると考えられている。レトリックには様々な分野があるが、その中で最もディスコースの明瞭化と密接に関わっているのは比喩論である。アラブの文法学者や修辞学者は比喩論の対象を「表現の鮮明（‘Ilm Al-Bayā n）」

[24] Abdul-Raof は（k̲ali al- d̲in）を open minded に訳しているが、原文から違うと思うため、直訳に設定した。
[25] イブン・ハルドゥーン（2001）では‘Ilm al-Bayān は「文章・文体論」と訳されているが、この訳語は分かりにくいと思うため、「文体・比喩論」という訳語に変更した。

と呼んだ。アラブの修辞学者は（‘Ilm Bayān）に関して様々な研究を行った。その中の代表的なものとして、ザマフシャリー（1074‒1143）の『修辞法の基礎』[26]という著書を挙げることができる。ザマフシャリー（1074‒1143）はこの著書で、比喩的に使われている言葉がいかに意味を明確にする事が出来るかについて論じた。アラブのレトリックの観点からみると、比喩的表現はディスコースの明瞭さに繋がるので、比喩はメッセージの意義を伝達するための不可欠の要素なのである。

‘Ilm Al-Bayān は、言葉が意味あるいは意図している概念と関連しており、言語学の部類に入る。‘Ilm Al-Bayān は、明確度の異なるさまざまな方法で同じ意味を生成するやり方を扱う学問である。イブン・ハルドゥーン（2001）はこの学問に関して以下のように述べている。

> 話し手が聞き手に対して伝えたいと望んでいるのは「述語として」帰属したり、「主語として」帰属されたり、あるものが他のものに導くといった、個々の言葉による概念であるかもしれない。こうした観念は、個々の名詞や動詞や辞詞によって示される。あるいは、〔話し手が伝えたいと望んでいるのは〕主語と述語の区別であったり、時相区別であったりするかもしれない。これらは語末母音の変化や構文によって示される。こうしたことはすべて文法学に属するものである[...] 例えば「ザイドが私のところに来た」という表現は「来た、私のところにザイドが」というのと同じ意味ではない。文章の最初に書かれているのは、話し手にとってより重要なものである。「来た、私のところにザイドが」と言う人は。〔来る人物よりも「来た」ことに関心を持っているのである。他方、「ザイドが私のところに来た」と言う人は〕文法的には述語である「来た」よりも、その人物に関心のあることを示している（イブン・ハルドゥーン 2001:149-50）。

すでに上で述べたように、イブン・ハルドゥーンは Al-Bayān を「文章論・文体論」と定義し、それはさまざまな状況における言葉の形や言い回しを研究する学問であるとした。そしてその下には「修辞学（バラーガ）」（雄弁）「文体学（バヤーン）」「文章の彩の学問」という三つの部門があるとした （イブン・ハルドゥーン 2001:152)。

上述した通り、アラブの言語学において表現の鮮明さは言語学的要素のみに限定するのではなく、むしろレトリック的な要素に基づくと言える。比喩は美的効果を生み出すためではなく、想像力を豊かにし、読者や聴衆の心に浮かぶ観念やイメージを明確にする効果があるとみなされている。一般的に言えば、比喩的表現は言語的要素通して思考に絵を描き、この描かれた絵によって物事を明確に説明することができる認知的プロセスであるとみなされている。Abdul-Raof（2006）は‘Ilm Al-Bayā n を①比喩、②譬え話（認知的、言語学的（メタファー、代換法）、③換喩という三つに分類している（Abdul-Raof、2006:197)。それでは、比喩論はアラブの言語学の中でどのような位置づけれているかをみてみよう。

---

[26] Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. [n. d.] *Kitāb Asās al-Balaġa. Asās al-Balāġa,* Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

イブン・ハルドゥーン（1332−1406 年没）は、アラブ語学が辞書、文法、構文、比喩的表現という四つの柱から成り立っているとする（Ibn Khaldūn,1958:319）。その一方 Badawī（1962）は文学には十一の学問があるとしている。それは①言語学（‘Ilm al-Luġah）―この学問は単語を個別な単位として取り扱う②形態学（‘Ilm al-Ishtiqaq）、（‘Ilm al-Sarf）―この学問は、単語の情報を検討する研究と単語の形式を探る研究の二つから成っている。③文法学（‘Ilm Naḥu）―この学問は文に取り組む本来の意味を研究する。④意味論学（‘Ilm Ma‘ānī）―文章の必然的な余分な意味を扱う。⑤文体・比喩論（‘Ilm al-Bayān）―メタファーや比喩を検討する、⑥文彩（‘Ilm Badai‘）―この分野は文の美化や装飾を探る。その他は、⑦韻律学（’Ilm al-‘Urud）、⑧韻の科学（‘Ilm al-qawa fī）、⑨詩学（‘Ilm al-ši‘r）、⑩散文学（‘Ilm　al-naṯer）⑪講義学である。‘Atiq　(n.d) はこれらの学問に対する知識がなければ、翻訳における等価効果が実現できず、文学の味わいを失うと述べている（‘Atiq,n.d:437）

すなわち、アラブの言語学者や修辞学者野観点から見ると、比喩論は文学的領域だけに属するのではなく、言語学と密接な関わりを持っているとしている。イブン・ハルドゥーンの発言にも見られるように、比喩論はアラブ言語学にとってなくてならない柱となっており、「表現の鮮明さ（‘Ilm al-Bayān）」の概念は比喩論と一体になっている。

Ḥassān（2004）は「‘Ilm al-Bayān は機能的意味を探る文法的規則ではなく、辞書学と密接に関連している。‘Ilm al-Bayān は、辞書的意味と使用的意味の間にある意味論的特性を調べる。いかなる言語においても、既存の語彙は、すべての言語表現、思考、イメージや特にニュアンスを覆うことができない。そのため、言語においては、その語彙の既存の意味と並んでメタファーが不可欠である」としている（Ḥassān 2004:19）。

メタファーだけではなく、アラブ言語学においてアレゴリーは非常に重要視されている。Abu-Deeb（1979）はアルジュルジャーニーの Majaz 論を以下のように要約している。

① Majaz（アレゴリー）は一般言語学のプロセスであり、単語を通常のコンテクストからそれまで存在しなかった新たな用法に転移する過程である。Majaz（アレゴリー）は単なる意味論的現象ではなく、文体的機能とも統語的機能とも関わっている。
② Majaz は単語転移によるだけではない。単語の転移がコンテクストといかに絡み合っているかが大事である。単語の転移が Majaz（アレゴリー）形式を生み出さない場合もあるからである。
③ Majaz（アレゴリー）による言葉の転移はメタファーのみならず、様々な比喩的表現を生み出す。例えば、譬え話である。「弓の作り手は現在、それの所有権が取られる」という表現が好例である。
④ 大事なのは、メタファーは Majaz（アレゴリー）や意味転移と同一ではないということである。隠喩は、Majaz（アレゴリー） 形式の中の一つだけである。Majaz 形式は類似に基づいている形式である。その一方、メタファーの中でも Majaz （アレゴリー）と関連しないタイプもある。実はメタファーは

言葉や意味の転移ではなく、言葉と言葉の間やコンテクストの間の意味の相互作用から生まれる（Abu-Deib,1979:309）。

アラブ言語学や修辞学における比喩論をわかりやすく提示するために、Abdul-Raof による分類を以下のように要約できる。

図 1: 文体・比喩論（‘Ilm Al-Bayān） Abdul-Raof（2006:238）による

シミリ	アレゴリー		換喩（メトニミー）
	認知的	言語的	
● 単数 ● 複数 ● 化合（compound） ● 梗概 ● 詳細 ● 非拘束 ● 確認 ● 知覚可能 ● 認知 ● 認知的知覚可能 ● 知覚可能な認知 ● 想像 ● 反復 ● 実効	● 因果関係 ● 時間の関係 ● 形態学的な関係 ● 主題関係 ● 対象関係	● （メタファー） ● 代換法	● 属性 ● 改変 ● 無限大（インフィニティ）

4.3.3 装飾の学（‘Ilm al-Badai‘）

アラブの観点から見ると文学性は思想の伝達に欠かせない。文学性の定義に関してイブン・ハルドゥーン（2001）の文章を引用する。かなり長い引用であるが、これからの議論の流れに有効と思われるため、そのまま引用する

文学性とは、言葉そのものが〔叙述の対象となる〕情況の求めるものと一致することである。この文章の構造と情況の求めるものとの一致を支えている条件や法則を知ることが、すなわち文学性と

いう一つの技術なのである。この条件や法則はアラビア語から導き出されて、一種の定理となった。一定の方式を用いた文章構造は、二つの相反する意味内容のあいだでの、真に表現したい地点の位置そのものを示すが、それは条件及び法則、すなわちアラビア語の文法体系に従って行われる。ところが、文章構造に種々の情況が予想される。例えば、ある語を先行させるべきか後行させるべきかとか、肯定か否定か、暗示か明言か、限定的意味に用いるか一般的意味に用いるかなどである。これらが表現したいことが何であれもやはり一つの法体系を形成する条件や法則に従って行わねばならないのであって、この技術が思想表現の学と呼ばれ、文学性に関する一つの技巧になっている。[……] 次に、単語にはいくつかの意味があるために表現したい思想は一体何であるかとさまざまに考えられることが問題になる。構文がそれの相手の表現法によって一定の思想を示すことができると、次にその思想の原因や結果は何であるか、または、思想に類似のものは何か、あるいは思想そのものを直接的に表現する代わりに、しかるべきところで述べた、隠喩や換喩のような間接的表現をしているかどうかといったことが考えられる。こうした思考の動きは、示されている思想そのものを理解したときのように心を楽しませ、しかもその楽しみはより大きい。これらすべてを通じて、指示されたものが何であるかという結論への到着が得られる。到着は言うまでもなく、一つの喜びともなる。この思考の動き方にも、法体系と同様の条件や法則がある。それが、すなわち文体学と呼ばれる技巧であって、これは当面の情況の求めるものが何であるかを示す思想表現の学とは兄弟である。すなわち、文体学は文章構造がかもしだすニュアンスを扱うのに対して、思想表現の学はその文章構造で起こりうるあらゆる諸情況を扱う。〔…..〕思想表現と文体学が一体となって文学性を形成し、当面の情況の求めるものの完全な指示と一致を生み出す。〔…..〕文学性はアラビア語の基盤、真髄、精神、特質である。言語学者の用いる自然的発生的な言葉とは、表現したいと思う内容を表示するに当たって、その方法が全く自然で、内容そのものであるような言葉を意味する。〔……〕こうした形での表現内容の完全な表示のほかに、アラビア語としては基本的で、やはり特徴ある表現形式として、装飾を施される文章構造がある。例えば、散文詩による修飾、各句末の等音化、同音意義による隠された意味の暗示、対句など、いわゆる美文の輝きを与える。すると言葉そのものと表現される思想とのあいだに親和力が生まれる。これは表現したい思想が何であるを示す以外に、言葉に輝きを、耳に喜びと甘さを与える。（イブン・ハルドゥーン 2001:234-6）

イブン・ハルドゥーンの文章は、アラブ言語学の見方によれば、思想伝達にとっていかに文学性やレトリック性が重要であるかを示している。しかし、その点に関してアラブ言語学と西洋言語学は対照的立場に立っている。言語の合理的意味がロジックに基づくのに対して、文学性はレトリックの領域に属する。西洋言語学の観点から見ると、レトリックは美的効果を生み出すための装飾の技術であり、メッセージの本来的意味の伝達とは関わりをもたない（バルト 1979）。しかし、アラブの文法学者や修辞学者は、それ

とは異なる観点をとっている。アラブ言語学においては、メッセージの受取人の心理的状態やイデオロギー的状態が重要視し、そのためレトリックや言葉の雄弁は単なる美的機能を担うのみならず、言葉の意味形成それ自体にも関与していると考えられている。

Ibn al-Mu'tazz（859-908）は文彩学を専攻とし、この分野の中で最も高く評価されている『装飾の学問（*Kitāb al-Badī'*）』という著書を書いた。この著書は西洋の学者の注目を集め、たとえば Ignatius Kratchkovsky（1935）はイブン・モアターズがこの分野において最初の論文を残した理論家であるとし、イブン・モアターズの著書『*Kitāb al-Badī'*』を詳細に検討する必要性があると述べている（Ignatius Kratchkovsky 1935:1−6）。イブン・モアターズはこの著書において文彩の起源に関して記述し、自身の観点から文彩を換喩、同音異義語、適合性、頭尾構造、弁証論的様式という五つ章に分類している。更に、彼は詩的スタイルを 12 のカテゴリーに分類している。

Qazwīnī（?/1338 年没）はアラブレトリックにおける文彩の重要性を強調して、修辞学を「コンテクストと雄弁な談話の互換性 mutabaqat al-kalam li muqtada al-hal」と定義した。そしてその観点からみると、文法的な規則はディスコースが設定されている意図と一致するべきであり、そのためには「ナズム」理論が必要であると述べた（Qazwīnī 1996:31-2)。さらに、Qazwīnīは修辞学においては文彩学'Ilm al-Badī'が重要な役割を果たしていると述べ、文彩学（'Ilm al-Badī'）は意味の適合性と明確化 mutabaqat al- ḥal wa-wuduḥ al-dalah のために必要であり、多様な方法によって発話を美化する Wujuh taḥsin al-Kalam 科学であるとした（Qazwīnī 1996:383)。

以上の通り、アラブの観点から見ると文彩学は意味論的要素を持ち、意味や思想伝達をより明確にする役割を果たしているという見解をとっている。Abdul-Raof（2006:244,260,261,270）は伝統的アラブ言語学に従って文彩学を意味論的と語彙的というカテゴリーに分類している。

図 2

文彩学

意味論的文彩

- 否定表現による肯定（Af fīrmed dispraise）
- 対比（Antithesis）
- 頓呼法（Apostrophe）
- 二重否定（Asteism）
- 交差配語法（Chiasmus）
- 個人的評価（Conceit）
- 倒置反復（Epanodos）
- 結句反復（Epistrophe）

語彙的装飾

- 語頭字反復（Alliteration）
- 同質性（Al-Jinas）
  1. 完全な Jinas
  2. 不完全な Jinas
  3. 順序の変更された Jinas
  4. 加工された Jinas
  5. 形態的 Jinas
  6. 類似的 Jinas

- 許諾表現（Epitrope）
- 畳語法（Epizeuxis）
- 婉曲表現（Euphemism）
- 回避的応答（Evasive Response）
- 導入（Exordium）
- 誇張法（Hyperbole）
- 緩叙法（Litotes）
- 複合的対照（Multiple Antithesis）
- 対話者による文の完成（Observation）
- 撞着語法（Oxymoron）
- 二重の意味（Paronomasia）
- 擬人化（Personi fication）
- 引用（Quotation）
- 修辞的疑問（Rhetorical question）
- 皮肉（Sarcasm）
- 学問的手法（Academic approach）
- 転換（Shift）
- 見下し（Tapinosis）

7. 非類似的 Jinas
8. 歪んだ Jinas

- 文末字反復（Assonance）
- 頭尾形（Head-tail）
- 語形変化（Metabole）
- 擬音語（Onomatopoeia）
- 平行的構文（Parallelism）
- 尾頭形（Tail-head）
- くびき語法（Zeugma）

4.4 アラブ的レトリックの原理

以上、Abdul-Raof（2006）にしたがって、アラブ的レトリックに見られるさまざまな意味論的装飾と語彙的装飾を整理した。Abdul-Raof（2006）は、全体としてアラブ的レトリックは主要な五つの原理に基づくとしている。それは以下のようにまとめられる。

1．意味に適合した語項目の選択。選択された語彙とその意味の間には適合性がなければならない。意図する意義を伝達するような単語を選ぶ必要がある。さらにまた、耳で聞くときであれ目で読むときであれ、いかなるコミュニケーション行為においても、単語の形式と意味の間に相互関係がなければならない。そうすることによって意味は受け手の心や頭脳に浸透する。有能なテクストの生産者が望み通りにコミュニケーションの目的を達成できるのは、まさにこの側面を通してである。

2．命題の形が整っていること。これは統語構造の文法性あるいは形態論的適合性と関連している。意図した単語の意味は、形式の整った文法構造を通して伝達されるべきである。

３．受け手の心理的・イデオロギー的状態に即したスタイルの選択。有能な伝達者は、聴衆の状態を認識する必要がある。たとえば、いつ始めいつ終わるべきか、メッセージを伝えるためにどのような言語的・文体的パターンが要求されるか、証拠を示すためにどのような実例を引用すべきか、などである。さらには、どんな文体的パターンが必要かは場面によって異なるので、場面のコンテクストを十分に把握しなければならない。要求されるかなどのようなことに注意を払う必要がある。文体的・言語的パターン、単純な構文か複雑な構文か、語彙の注意深い選択など、すべては聴衆がどのような教育的・社会的背景をもっているかによって決まる。

４．良い序論と良い結論で包みこむこと。有能なテクスト生産者は、むだな多弁におちいらずにどうやって自分の意見を導入するか、唐突にではなくどうやって説得的に結論を述べるかを考えなければならない。

５．テクストの受け手に対する強い心理的効果。この側面は、受け手の心の奥深くに分け入り、感情的・社会的・政治的に受け手の行動に影響をあたえるような、遠大で高尚なスタイルのテクストに関連している。すなわち、ディスコースが効果的であろうとするなら、受け手の必要や関心、受け手の置かれた環境に適合しなくてはならず、受け手の理解力のレベルに合わせなければならないし、受け手の感情を害するような考えに触れるべきではない。教養ある聴衆にやたらに馴れ馴れしい言い方で話しかけてはならないし、無教養な聴衆に高度な内容の話をしてはならない。言い換えると、ディスコースの様式は、受け手の階級、年齢、ジェンダーと適合していなければならない。

（Abdul-Raof 2006:93-94）。

以上、アラビア語のレトリックの一般的な枠組みを見てきた。以下では、その具体的な側面に注目して議論を進める。

4.4.1 ギリシャレトリックとの相違

西洋のレトリックの歴史を概観したルブール（2000）は、レトリックを以下のように定義している。

レトリックは、まず「弁論」によって人を説得する技術である。ここでの「弁論[27]」とは、ある主題に関して組み立てられた複数の文（phrase）の、一つのまとまりのことである。レトリックは、古典的意味での「弁論」、すなわち司法弁論、議会弁論、演示弁論〔この分類はアリストテレスの『弁論術』に見られる〕に適用されるのであるが、レトリックはまた、ラビ、ポスト、講義、ラブレターにも見出すことができる。要は、説得したいという意志なのである。次に私のいう「説得する」とは、感情的かつ

[27] 弁論が行う過程で、「教えることのできる」（つまり。他人に伝えることができ、極めて多様な状況に適用できるような）要素が発見される（ルブール 2000:9）

理性的方法を用いて〔つまりパスカルがいうように「真実と快さによって」『幾何学的精神について』第二部〕ある信条が他人の心に生じさせしめる行為、という意味である。最後に「技術（art）という語だが、これは意識せずに用いられる方法の総体を意味すると同時に、伝授され、教授され、意識的に用いられる方法をも意味する、両義的なものだというしかない。（ルブール 2000:10）

ルブールが述べたように、レトリックとは感情的かつ理性的方法によって相手を説得することである。ルブール（2000）は古代ギリシャ・ローマのレトリック教育は四つの基本的章立てによって成り立っていると指摘している。この四つの章立ては以下のように要約できる。

① 発想（invention）:主題をよく理解し、自分の知識と着想をかきあつめることである。
② 配置（disposion）:それらを整理し、序論−陳述−証拠立て・説得−結論という形で構想を練り上げることである。
③ 修辞（elocution）：弁論の文体[28]様式。文体の「様式化」である。
④ 表出（Action）（レクシス）：原稿を読み上げる訓練である。弁論をそれにふさわしい身ぶりや顔の表情とともに発音し、実際の行為を外に表すことである。

しかし、十九世紀に入って、レトリックが衰退しはじめた。ルブール（2000）が述べているように、一方では客観性のとりことなった実証主義が、他方ではオリジナリティのとりことなったロマン主義が猛威をふるう中、レトリックは徐々に打ち捨てられていった。しかし、一九六〇年代に入って突然レトリックが復活しはじめ（記号学、精神分析、音楽分析論など）、それが言語的領域に及ぶと論証研究と文体論が生まれたという（ルブール 2000:43）。

ルブールによれば、文体と論証の繋ぎ目を示すのは文彩であり、文彩には二つの特徴がある。一つは使用不使用の自由がある。この使用不使用の自由さは、すなわち文彩が言語規範の体系（langue）の問題ではないことを意味する。もう一つの特徴は、コード化[29]されていることである 。文彩を扱う技術は「修辞」であり、「修辞」は単なるレトリックの四つの部分の一つにすぎないが、レトリックは説得のための道具として文彩に頼っていると強調している。さらにルブールは美的であることと説得的であることは分かち難く結びついているとしており、文彩を以下のように四つに分類している。

① 語の文彩：言葉の音声的な素材に関わるもの。例えば、脚韻
② 意味の文彩：語の本来の意味からずらして用いるもの。いわゆる、転義。例えば、換喩

[28] ルブール（2000）によれば、文体とは語を選択し、それを組み合わせることである。文体の美質はすべて、まさしくすべてがその機能と切っても切れない関係にある。文法的正確さは美質の一つであり、明瞭さという美質も、これがねければメッセージは伝わらないだろう。優美さは適切な語の選択、文彩、好音調、リズムから生まれるとしている。

[29] コード化というのは、換喩、誇張法、アレゴリーなどそれぞれの文彩からは一つの構造を取り出すことができ、またその構造が別の内容に適応可能だということである（ルブール 2000:48）

③ 構文の文彩：文もしくは弁論の組み立てに関するもの。例えば倒置
④ 思考の文彩：言い表されたものと言い表した主体（弁論者）との関係、及び言い表されたものとその指示対象の関係に関するもの。例えば、アイロニー

ルブール（2000）が文彩の分類として取上げている①語の文彩②意味の文彩③構文の文彩は、アラビア語のレトリックの三つの科学である文彩（‘Ilm al-Badī‘）、比喩論（‘ilm Bayān）、語順と意味論（‘Ilm Ma‘ānī）に対応していると考えられ、④番目の思考の文彩は（‘Ilm al-Badī‘）の中に入るのではいかと言える。

アラブの観点から観察してみると、レトリックは文学や芸術の言語に限らず、人間による認識の中心的仕組みであり、あらゆるテクストの意味形成性に関与していると言える。この場合の「意味形成性」とは、フランス語で signi fïance といい、特定のテクストの意味が生成されるダイナミックなプロセスを指す。すなわち、アラブ的レトリックはギリシャなどのレトリックと違って雄弁が装飾や美的機能だけに留まるのではなく、雄弁が「言葉の生命力」を高揚させ、テクストの意義に達成できるようになるための不可欠な要素であるとみなされている。その場合テクストにおいてレトリック的要素を使用するか不使用するかが自由であるのはなく、テクストが高いレベルに達するためにレトリック的要素が不可欠であると言える。アラブにとって言葉の雄弁は現実を説き明かし、言語認識のプロセスの主な機能を果たしており、メタファーでしか語れない真実さえある。レトリックと「意味形成性」の詳細に関して第五章で論じる。

以上、アラブ言語にとってレトリックは重要であるかに関して論じてきた。アラブにとってレトリックの本質は、美的装飾や説得などの二次的効果にあるのではなく、ディスコースの意味や意図や意義をはっきり伝達できるかどうかにあると言える。レトリック的要素がいかにテクストの「意味形成性」に関与しているかを考察する前に、まずクルアーンというテクストにおけるレトリック的テクスチャーに関して論じる。

4.4.2 レトリック的テクスチャーとは

テクスチャーとは、あるテクストを成り立たせている内的な性質のことである。クルアーン的なテクスチャーは、普通のテクストのテクスチャーと違い、独特な特徴を持っている。それはクルアーンというテクストの翻訳不可能性や模倣不可能性の問題につながると考えられるために、詳細に考察する必要があると言える。クルアーンの翻訳を試みる翻訳者は、クルアーンに独自のテクスチャーのあり方に注意を払わなければならない。さもなければ、クルアーンを成り立たせているテクストの性質が見失われるからである。この章においては、Abdul-Raof（2001）の議論に基づいて、テクスチャーと結束性（cohesion）の関係から議論を始めたい。

結束性とは、ひとつのテクストになんらかの意味論的まとまりをもたらす性質を指す。この概念を提唱した Halliday and Hassan（1976）は、ひとつのテクストを統合する結束性は言語学的要素だけに基づくとした。しかし、Abdul-Raof（2001）は、クルアーン的テクストにおいては、テクスチャーの言語学的構成要素だけ

がテクストに結束性をもたせる唯一の要素ではないという。クルアーンのようなテクストにおいては、言語学的要素のみならず、修辞学的要素もテクストの結束性に重要な役割を果たしているからである。この点について Abdul-Raof は、クルアーン的テクストにおいては言語的特徴と修辞的特徴がたがいにからみ合っているとしている（Abdul-Raof 2001:106）。

言語学の観点から言えば、通常の場合、テクスチャーはテクストの統語的・意味論的結束性を実現する要素を通して認識されるといえる。しかし、クルアーンにおいては、メッセージの言語的構成だけでなく、受け手に対するメッセージのさまざまな効果そのものが、テクストの結束性と密接に関連している。メッセージの意味論的側面だけでなく、文彩や韻律などの多様な修辞学的要素がクルアーンというテクストの結束性を作っている。クルアーンから修辞学的要素を取り去ったとしたら、それはもはやクルアーンではない。すなわち、クルアーン的ディスコースにおいては、言語学的要素と修辞学的要素の両方が同時に表示され、両方を切り離すことはできない。このような性質をもつ修辞学的結束性はクルアーン的ディスコースに特有の属性である。その意味で、クルアーンはそれ自体が独立したジャンルであり、言語的にも修辞的にも独自の特徴を潜在的原型として内蔵しているといえる。その原型を基にして、クルアーンを構成する各章（Sura）の様式が展開されるのである（Abdul-Raof,2001:107）。

さらに Abdul-Raof を参照しながら議論を進めたい。テクスト言語学の分野を開拓した Beaugrand and Dressler は、「テクスチャーの観点からみると、テクストは七つのテクスチャーの基準を満たしているコミュニケーション事象であり、一つでもその規準が無視された場合、テクストはコミュニケーション的機能を失う」（Beaugrande and Dressler 1981:3）としている。七つの基準とは以下のものを指す。（1）結束性（Cohesion）（2）一貫性（Coherence）（3）意図性（Intentionality）（4）容認性（acceptability）（5）情報性（Informativity）（6）状況性（Situationality）（7）相互テクスト性（Intertextuality）（Beaugrande and Dressler 1981:3-11）。なお、「結束性」はテクスト内の要素の内的性質にもとづき、「一貫性」はテクストと外的対象との関係にもとづく。前者は「意味」（meaning）のレベルにあり、後者は「意義」（sense）のレベルにある。これらの基準のうちで最も基礎にあるのがテクストの結束性である。つまり、結束性はテクスチュアリティの中心をなすと言える。さらに Fawcett（1997）は「文法的手段と構造的手段を使用することによって、テクストの統合性を保証することができる」（Fawcett 1997:91）としている。また、Halliday にとって、テクストはなによりもまず「意味論的単位」（Halliday 1978:109）であり、「持続的な意味論的関係の産物」である（Halliday 1985:291）。すなわち、結束性の概念は意味論的なものである（Halliday and Hassan 1976:4）。意味論的関係は文法を通しても表現できるし、語彙を通しても表現できる（Halliday and Hassan 1976:4）。そうした意味で、Halliday（1978）は「テクストは意味論的プロセスの基礎的な単位である（Halliday 1978:109）」としている。

Halliday and Hassan（1976）は、言語学においてテクストという用語は、話されたものであれ書かれたものであれ、まとまった全体を作るなんらかの長さをもつ段落（passage）を指すと述べている（Halliday and

Hassan 1976:1)。テクスチャーという概念は、その文章が「テクストである」ことの性質を表し、テクスチャーをもつかどうかが、それがテクストであるかどうかを区別する (ibid:2)。Halliday and Hassan (1976) によれば、テクスチャーはテクスト内の個々のメッセージの間にある特定の意味論的関係によって表され、ある文章（passage）がテクスチャーを欠いているならば、この文章は未完成なテクスト、あるいは非テクストになる（ibid:109)。とはいえ、Halliday によれば、テクスチャーはテクストの完全性に関する確かな判断基準にはならず、それに関しては「構造」を見なければならない (Halliday and Hassan 1976:7 ; Halliday 1985:291)。さらに、Neubert and Sherve （1992）は、テクスチャーの言語学的定義として、「文が連結して生じるさまざまな言語的要素がいっしょになってテクスチャーを作り上げる」（Neubert and Sherve 1992:102)」と定義している。

以上、テクスチャーの概念に関して、何人かの研究者による理論的考察をとりあげた。それはかなり一般言語学的なレベルでの議論であり、テクスチャーを特定の言語に限定されることのない概念として想定している。しかし、言語学的規範は言語どうしで異なっているものである。したがって、テクスチャーのあり方も言語の間で異ならざるをえないのではなかろうか。クルアーンの英訳を試みた Abdul-Raof は、クルアーン的なテクスチャーをその翻訳不可能性の主要な源泉であるとしている。たとえば、ある研究者は「アラビア語におけるテクスチャーは、英語におけるテクスチャーよりもずっと多くのことを説明する」（Hatim 1997:87）と述べている。こうした議論をふまえて Abdul-Raof はこうまとめている。「こうした特殊な理由があるため、クルアーンの翻訳作業においては起点言語（アラビア語）のテクスチャーの構造を犠牲することが多い。なぜかというと、目標言語がクルアーン的ディスコースの言語的規範あるいは修辞学的規範に対応できないからである」(Abdul-Raof, 2001:109、下線部引用者)。

以上から明らかであるように、クルアーンを典型として、アラビア語という言語はレトリックと密接に結びついている言語であり、レトリックはテクストのコミュニケーション的機能をつくる基本的要素となっていると言える。すなわち、レトリックはテクストの意味論的機能に付け加わる附属物ではない。上述した通り、クルアーンにおいて、レトリックは美的効果を達成するためではなく、意味の伝達、感情の伝達に重要な役割を果たしている。ここで「感情は理性には理解できない道理を持っているものだ」(『パンセ』四五八項〔ラフュマ版二三〕）という有名なパスカルの表現を思い出すことができる。すなわち、真理の明証性が現れるのは何も論理的思考の領域だけに限られているわけではない (ルブール 2000:54)。すなわち、レトリックは表面的な装飾物ではなく、意味の伝達のために不可欠であり、コミュニケーションにおいて本質的な役割を果たしている。

次章では、レトリック的な要素が言語認知のプロセスといかに係っているかを示した後、このようなレトリック的な要素の翻訳可能性を具体的に考察する。

第五章　レトリック的要素の翻訳の可能性

テクスチャーは一般的に翻訳作業あるいはクルアーンの翻訳のプロセスの中心部に置かれている。テクスチャーの翻訳は別の言語的や修辞的枠組みの中に意味を収容する繊細なプロセスである。しかし、クルアーンのような敏感テクストを翻訳する際に、テクストが受容性を達成し、修辞的な刺激、意図的なコミュニカティブの相互作用、起点言語の読者と同様の応答などの目的を達成するためにはまず、テクスチャーが目標言語の言語学的あるいは修辞学的規範に従うべきである。これが訳者の責任であり、目標言語において臨時的な結束性の構成を提示すべきである。これに関して Neubert and Shreve（1992）は以下のように指摘している。

> 翻訳者は、目標テクストの読者を結束性の干渉[30]に施してはいけないのである。この条件は、目標テクストに起点テクストの結束性パターンを侵入することによって引き起こされる。起点言語固有の結束性の絆を「離れて翻訳」すべきである（Neubert and Shreve 1992:104）

どのような翻訳作業においても意味の喪失が必然的に起こる。特にクルアーンというテクストに関して考えると、様々な問題が浮かび上がる。まず、クルアーンというテクストが読者あるいは衆者との間の意図的コミュニカティブな相互作用に達成するため、テクストにおける言語学的結束性の構成成分のすべてが意味論的あるいは修辞学的目的を持っている。または修辞学的結束性の成分がテクスチャーの効果のために採用されている。

例えば、クルアーンというテクストに関して考えてみると幾つかの翻訳不可能なテクスチャーの要素があると言える。その中の一つにリズミカルな文体が挙げられる。そのため、Abdul-Raof（2001）は「テクスチャーの翻訳は内容よりも形式の面で失敗している」（Abdul-Raof 2001:111）としている。アル・アル＝ガザーリー（(1058/1111 年没）もクルアーンの翻訳は不可能であるという見解を取り、他言語に訳されているクルアーンは真のクルアーンではないとする。なぜかと言うと、原典のクルアーンにおける単語が意味する二次的意味や修辞学的価値が失われるからであると指摘している（Al-Ghazzālī 1991）。

クルアーン的ディスコースを翻訳する際に様々な問題が生じる。異言語間の意味の転移においては、知的意味[31]以外の情動的意味[32]や象徴的[33]意味が大きな問題となって浮かび上がる。なぜなら、情動的意味や象徴的意味は、ひとつの言語の内部においてもけっして一義的ではなく、その多義性を異なる言語に移すことには、

---

[30] 干渉とは起点テクストの言語的特徴（主は語彙とシンタクスのパターン）が目標テクストにコピーされることを指す（マンデイ 2009:177）
[31] 知的意味は言語の合理的意味を指す。字義通りの意味。
[32] 情動的意味は感情を引き起こす言葉の意味。
[33] 象徴的意味は字義通りの意味のではなく、テクストと関わる言葉の深い意味のことを指す。

必然的に大きな困難がたちふさがるからである。また、Newmark（1974）が述べたように、翻訳者は「原作者の精神」に忠実であるか、あるいは読者に対する説得力や表現力に重点を置くのかを決める必要がある（Newmark、1974:65）。言い換えると、訳者は、文脈依存のコミュニカティブな価値を犠牲にして、テクストの意味論的感覚を保つ形式的等価に焦点を当てるか、あるいは意味論的感覚を犠牲にして、コンテクスト依存によるコミュニカティブな等価を保つ機能的等価を重視するかを決定すべきである（Bell 1991:7)。

すなわち、コセリウの言葉を借りると、翻訳という作業は言行為の一種であるので、言行為一般の場合と同様に、どんなふうに原則を一つたててみても全体の一部分だけをとりあげることになってしまうのである。クルアーンのようなテクストにおいては言語的要素だけではなく、修辞学的要素の重要性を認識しながら、翻訳の作業に取り込むべきではあるが、このようなテクストに対していかに対応できるかみてみよう。

5.1　音声的素材の翻訳可能性

ルブール（2000）は、音声的素材と係る文彩を語の文彩と呼び、このような文彩の第一の特徴は翻訳不可能という点にあると指摘している。語の文彩としては同音節反復法（paronomase）、地口（calembour）、同語異議反復法（antanaclase）や語源論法（etymologie）など挙げられる。以下では、このような音声的要素がクルアーンにおいて、意味の伝達にどのような役割を果たしているか、また、いかに翻訳不可能であるかに関して考察する。とくに、この音声的素材がどのように「意味形成性」に関与しているかに関して、クルアーンから具体的な事例を取上げながら議論を進めて行きたい。

まず、訳者はいかに翻訳を通して原典テクストに見られるシンフォニーのような諧調や楽音（Zurqānī 1988.2:332）を伝えることができるかを考える必要がある。クルアーン的ディスコースにおいては微妙に変化するリズミカルな流れがある（Arberry,1980. I :28)。音響効果はクルアーン的ディスコースの目的一部であり、メッセージの伝達に重要な役割を果たしているとみなされている。そのため、起点言語と同じような応答を得るために、訳者はクルアーンというテクストにおける言葉の意味だけではなく、目標言語に音響やリズミカルな性質を移すべきである。Newmark（1991）は起点言語のテクストにおいて頭韻（alliteration）またはリズム（rythm）が重要な音声的効果を果たしている場合は、目標言語にそれを移さなければならないという見解を取っている（Newmark,1991:1)。前章で詳述した通り、クルアーン的テクスチャーは言語学的要素のみならず修辞学的要素から成り立っている。このようなテクスチャーの構成要素は、訳者を最も苦しめるものであると言える。なぜかと言うと、訳者がクルアーンの言語的構造のみに焦点を当てると、レトリック的要素を通して伝わる意味が喪失される恐れがあるからである。具体的事例を見ながら議論を進めて行こう。

5.1.1 脚韻（paronomase）

最も生彩を放つ文彩は、文のリズムと関わる文彩である。キケローの限によれば、リズムがあるとないとでは、意味は同じでも効果が異なる。つまり、「精神は満足するだろうが、耳は満足しない（『弁論家』二一四）のである。ルブール（2000）は「脚韻とは同音節反復法（paronomase）、つまり異なる語に次々と同一の音節を繰り返して文彩の一種にすぎない。同音節反復法は対立も接近も強調することができる」（ルブール 2000;53）と定義している。

これまで論じてきたように、クルアーンは声の文化の性格を留めたテクストである。第二章で詳しく論じた通り、このテクストは何よりも声に出して朗誦するテクストであり、ムスリムの日常生活にクルアーンは声として浸透している。ムスリムは礼拝の時クルアーンを朗誦するが、テクストから読み上げるのではなく、暗記した章を朗誦する。クルアーンを暗記し記憶に留めるには、リズミカルな文体が不可欠である。さらに、このリズムを通して読者あるいは聴衆者とのハーモニーが成り立つと考えられる。キケローが指摘した通り、リズムの有無によって、意味は同じでも効果が違うことは確かである。このような意味伝達やコミュニケーションのために重要視されるリズムが、いかに翻訳を通して他言語に移すことができるかに関して実例を見ながら議論を進めて行きたい。

事例 I :第一一三章「黎明」・井筒訳

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ

qul ’a‘ūḏu bi-rabb-i l-falaqi

言え、「お縋申す、黎明の主に

مِن شَرِّ مَا خَلَقَ

min šarri mā xalaqa

その創り給える悪を逃れて、

وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ

wa-min šarri ġāsiqin ’iḏā waqaba

深々と更けわたる夜の闇の悪を逃れて

وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ

wa-min šarri n-naffāšāti fi l-‘aqdi

結び目に息吹きかける老婆らの悪を逃れて、

وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ

wa-min šarri ḥāsidin ’iḏā hasada

妬み男の妬み心の悪を逃れて。」

上段の文章は、日本語訳であり、下段のは原文による発音やリズムを示すためのローマ字転写である。原文にはサジュウ形式が見られ､脚韻の繰り返しでリズミカルに文の流れが区切られていることが明らかである。この章の中で見られるサジュウ形式の特徴は前に記述した通りで、一つの脚韻が最初から最後まで続くのではなく､だいたいは二行から五､六行ぐらいまで同じ韻が続いて､今度は別の韻がまた続くという形をとる。

この節を見てみると､最初の二行目はfalaq-khalaq等の言葉に見られるように､laqを続いて脚韻となるが､最後の二行目はal-'aqad、ḥasadでqad-sadという脚韻が出てくる（この節の意味は（井筒俊彦1991:212−215を参照）。しかし、日本語訳においては全くこのようなリズミカルな流れが見られないのは言うまでもない｡クルアーンの日本語訳を試みた井筒（1991）が､原文の中で見られるリズムや脚韻の効果に関して「サジュウは、同音あるいは類似音の脚韻的反復を特徴とし、そのリズムが太鼓の音のような不思議な効果を持っているのです｡聞く人はそれを聞いて自己陶酔的興奮状態に引き込まれる….このサジュウ形式を取る言葉の意味内容は、レトリック的イマジナルな性質のものです」（井筒 1991:216）と説明している。

さらに、リズムに関してルブール（2000）は「リズムが聴取や記憶を容易にし、証明不要の真理だと思い込ませることができるという意味で、説得力を持つと同時にまた、リズムには思考を型値にはめ、「行進の歩調に従わせる」傾向がある（ルブール、2000:50)」としている。リズムの特徴を明確に説明できるようになるために、以下のような章をみてみよう。

事例Ⅱ：戸を叩く音章、一～五節・井筒訳

الْقَارِعَةُ

al-qāri'atu

どんどん戸を叩く、

مَا الْقَارِعَةُ

mā l-qāri'atu

何ごとぞ、戸を叩く（戸を叩く音は迫り来る終末の時の不気味な印象

وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَة

wa-mā 'adrāka mā-l-qāri'atu

戸を叩く音、何事ぞとはなんで知る

يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ

yawma yakūnu n-nāsu ka-l-farāši l-mabṯūṯ

人々があたかも飛び散る蛾のごとく散らされる日

وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوش

wa-takūnu l-jabalu ka-l-'ahni manfūši

山々あたかも毟られた羊毛のごとく成る日

この節の中に見られるリズムは日本語訳において失われている。Sell（1993）はこの章の解説に関して「クルアーン的ディスコースは音韻的効果を生み出す高度な音韻的パターンを楽しんでいる。この音韻的効果の中心は、意味論や感情性を拾う音図や音の複雑さにある」（Sell,1993:405）と指摘している。以上の節の中には、これから分析する類韻、調和、音便、地口、頭韻、擬音語が見られる。語彙的レベルに限って考えてみると、この章の中で使われているクルアーン的表現例えば（كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ–*ka-l-farāši l-mabṯūṯ* 飛び散る蛾のごとく）や（كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ–ka-l-‘ahni manfūši 毟られた羊毛のごとく）は多彩な音声の配列（開いた音節、閉じた音節、停止、摩擦音、鼻音）が展開されている（ibid:412）。このようにクルアーンの音律的、音韻的特徴はきわめてハーモニーに富んでおり、クルアーンという調和のとれた曲を作る。これは意味を伝達し、読者や聴衆者の感情性を豊かにする重要な役割を果たしている。

Robinson（1996）は「クルアーンの文体のすべてはリズミカルな半諧音的散文にあり、このリズムや半諧音は章や節の細分化の基礎となっている」（Robinson、1996:10）と説明している。Abdul-Raof（2003）は、このような諧調（リズム）はクルアーンを朗誦する誰にとっても心理的な価値の重みを持っているとしている（Abdul-Raof、2003:401-2）。クルアーン的ディスコースにおいては、音の延長、同化、鼻音化や特定の音を明るくするか暗くするかなど、音声的特徴がユニークな交響曲を生成する楽器として用いられている（ibid:402）。

これまでの議論から明白であるように、リズムがオーラルなテクストの独特な特徴の一つであり、読者あるいは聴衆者の感情を呼び起こすのに重要な役割を果たしている。クルアーンにとって最も大事なのは読者や聴衆者との全体的コミュニケーションをとることである。しかし、翻訳作業は、このようなオーラルなテクストの芯となるリズミカルな文体まで及ばないことが明らかである。こうした音声的素材の翻訳の不可能性に関して、井筒は以下のように指摘している。

> 章の全体がやや長いときなど緊迫感が一様でなく、どきんどきんと強く搏動していたものが急に弛緩してゆるやかな律動の流れになり、かと思うとまた激しく打ち出したり、時にはまた初期の啓示の途中に後期のものが編集上の都合から混入したりしていることなどもあって、そう一概には言い切れないが、初期の啓示の示すこの言葉の搏動と弛緩とを何とか日本語に移せないものかと私はずいぶん努力して見た。<u>だが結局成功しなかったし、またするはずもなかった</u>。日本語では伝統的に七五調というものがあって、言葉を一番普通の形でリズミカルに弾ませると大体この形に成ってしまうが、『コーラン』の緊迫しきった部分の文体は、まず七五のかわりに五五調か長くて五五五調ぐらいが一行で、しかもそれを強烈な脚韻でぐつぐつと引き繋たようなもの、第一にこの脚韻の点で日本語は問題に成らない。アラ

ビア語の単語の構造は精巧を極めて時計の歯車の噛み合わせのように複雑でしかも一系みだれず規則的である。だから丁度拍子よく太鼓を打つように、どこまででも脚韻を揃えて行くことができる。それは一つ一つの単語に含まれる意味内容、これが、また比較に成らない。[…] これをほんの一つの例だが、例えば sannuyasiruhu という一語は「我々が（nu）彼のために（hu）道を歩きやすくして（yassiru）やりましょう（sa）という意味である。これだけの内容がたった一語に盛れるのである。だからこんな言葉のほんの二つか三つ、ぽんぽんと投げ出されてしまえば、哀れな翻訳者の方は一行も二行も言葉だらだら並べなければついて行けないことになる。しかしこれでは原文の緊迫感なぞどこへやらである。（井筒、1992C:865-6）

クルアーンというオーラルなテクストにおける音声的機能は脚韻に限らない。例えば、以下のようなリズムを生み出す地口が挙げられる。

5.1.2 地口（calembour）

ルブールによれば、「地口とは、外見は非常に似ているが、意味が異なる二つの語を近づけること」による効果である（ルブール、2000:53)。以下にクルアーンに見られる例を挙げる。

事例 I :

قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

qālat rabb-i'inn-ī ẓalamtu nafs-ī wa-aslamtu ma‘a sulaymāna li-llāhi rabbi l-‘ālamīna

以上の節をみてみると、「aslamtu」と「sulaymāna」の間で同様の音を繰り返すことによってリズムが表れる。前者の「aslamtu」は「イスラームを行う」(この言葉の意味の詳細に関して1.3.1を参照のこと) という意味であるが、「sulayeman」はスライマーンという預言者の名前を指す。この節に見られる文彩は、「イスラーム」という言葉が特別の宗教の名に限られるのではなく、ムハンマド以前の預言者たちも従った思想であることを証明し、「aslamtu」と「sulaymāna」の間で同音を繰り返すことによって聴衆者の注意を引き、記憶しやすい文体に成っていると言える。しかし、日本語の訳を引いてみると、このような文彩が全く見られないのである。この節の日本語訳を以下に挙げられる。

- 主よ、今までは妾が悪うございました。これからはスライマーンと一緒にに、万有の主アッラーにすべてを捧げまする』と彼女が言った（蟻章、四四節・井筒訳）

- ■ 主よ、本当にわたしは自ら不義を犯しました。（今）わたしは、スライマーンと共に万有の主に服従、帰依いたします。」と言った（蟻章、四四節・三田訳）。

事例Ⅱ:

وَيْلٌ لِّكُلِّ <u>هُمَزَةٍ</u> <u>لُّمَزَة</u>

waylun li-kulli <u>*humazatin*</u> <u>*lumzatin*</u>

ええ呪われろ、よるとさわると他人の陰口（中傷者章、一節・井筒訳）
災いなるかな、凡ての悪口を言って中傷する者（中傷者章、一節、三田訳）

事例Ⅱも事例Ｉと同様に同音異議を利用して、読者あるいは聴衆者の注意を引く語彩が見られる。ルブール（2000）は、地口の効果は相手の「攻撃意欲をそぐ」ことにあると指摘している（ルブール 2000;54）。即ち、地口はメッセージの伝達あるいは、テクストと読者や聴衆者の間のハーモニーを作る語の文彩の一種であり、読者あるいは聴衆者を説得する効果もある。似た種類としては同語異議反復が挙げられる。

5.1.3 同語異議反復（antanaclase）

同音異議語は地口とはっきり区別されるべき語彩である。地口は同音異義語を利用するのに対し、同語異議反復法は語の多様性、つまり語の異なるいくつかの語義を利用する（ルブール 2000:54）。この同語異議反復法に基礎を置く文彩としては、派生語反復法や疑似的同語反復がある。例えば、以下のような節があげられる。

事例Ｉ:

وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ

wa-yawma taqūmu s-<u>*sā‘atu*</u> *yuqsimu l-mujrimūna mā labiṯū ġayra* <u>*sā‘atin*</u> *ka-ḏālika kānū yu’fakūna*

アラビア語の原文を見てみると、この最初に「sā‘atu」という言葉が復活の日を指す言葉となっている。クルアーン的ディスコースにおいて「時」という言葉は、復活の日を指すためによく用いられている。しかし、最後の「sā‘atin」は同じ言葉であるが、実際の一時間を意味する。以上の節から明らかであるように、この二つの言葉は文字の上で同様の言葉であるが、指示対象が違うのである。このような語の文彩が翻訳作業において全く見られないのは確かである、以下には井筒俊彦と三田了一による日本語訳をみてみよう。

■　いよいよあの時（復活の時）の到来するその日、罪深い者どもは誓言して、自分たちは、ものの一時間ほどしか（墓中に）いなかったなどということであろう（ギリシャ人、五五節・井筒訳）

■　（清算の）時が、到来するその日、罪深い者たちは、わたしたちは一時しか（墓に）留まらなかったと誓うであろう（ビザンチン章、五五節・三田訳）。

ルブール（2000）が述べたように、反復法なしでは伝わらない情報がある。反復法はシニフィアンの無駄使いでは断じてない。反復法は意味を作り出すのである（ルブール 2000:75)。しかし、井筒の日本語訳にしろ、三田の訳にしろ、両者とも動的翻訳に従い、原文の中に見られる語の文彩を無視している。したがって、目標言語において出来る限り意味を伝達しようとしているが、音韻的要因による説得の効果が消えてしまう恐れが免れない。

5.1.4 頭尾（head-tail）−尾頭（tail-head）

この構造は二つの句から成り立っている。最初の句は尾部の機能をする字句で終了し、第二の句において同じ字句が頭部の機能を果たす。または最初の句において頭部の役割を果たした字句が第二の句において尾部の機能をする。Halliday（1985）は「文の中で特定の単語を繰り返す言語目的は語彙的結束を達成することである」（Halliday 1985:310）としている。例えば以下のような節を見てみよう。

事例Ⅰ:

بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وللَّهِ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

■　*bi'sa maṯalu　l-qawmillaḏīna kaḏḏabū　bi-'āyāti　llāhi wa-llāhu*

■　まことにアッラーの徴を嘘よばわりする者どもは情ない譬えにしかなりようもない。もともとアッラーは不議なす徒輩（やから）の手引きはなさらない（集会章、5節・井筒訳）。

■　アッラーの印を嘘であるとする者も同様で、哀れむべきである。本当にアッラーは悪い行いの者を御導きになられない（合同礼拝章、５節・三田訳）。

以上の日本語においてはアッラーという単語の繰り返しが見られるが、原文を見てみると、アッラーという単語は最初の句の最終的単語でありなが、第二の句の頭となっている。

事例Ⅱ:

رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا وَاغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

rabba-nā lā　taj'al-nā fitnatan li-llaḏīna　kafarū wa-ġfir la-nā rabba-nā 'inna-ka 'anta　l-'azīzu l-ḥakīmu

- ああ我らが主よ、どうぞ我らの信仰なき人々の躓きになさらないで下さりませ（或いは「信仰なき人々の故に我らが罰せられるようなことにしないでくださりませ」とも解せる）。どうぞ我らの罪を赦して下さりませ（調べられる女章、五節・井筒訳）
- 主よ、わたしたちを不信心者の試練に陥し入れないで下さい。主よ、わたしたちを御赦し下さい（試問される女章、五節・三田訳）

以上の日本語訳を引いてみると、井筒訳においてはこの単語の繰り返しが見えないことに注意する必要がある。このような単語の繰り返しはメッセージの伝達に影響を与え、それは Halliday が述べたように語彙的結束のために不可欠であるが、日本語訳においてそれが見られないのである。クルアーンは目で読むテクストではなく、声を出して朗誦されるテクストであり、このような語の文彩は反復的なリズムを作り、テクストを記憶しやすくする働きがある。それによって、テクストのメッセージは明快に伝わるのである。このようなリズムを省略すれば、テクストの意味形成そのものが壊されるのである。さらに、オーラルなテクストに見られる語の文彩として「歩調」が挙げられる。

5.1.5 歩調・ケイデンス（cadence）

クルアーンとは読誦される聖典である。このような声で読誦されるテクストには、意味の伝達や聴衆者との間のコミュニケーションのために歩調（cadence）という要素が不可欠である。「歩調」とは、歩くときのように、動きと休止が規則的に連続することによって生み出される音楽的リズムである。Abdul-Raof (2001) は「歩調は、クルアーンの中で最も神秘的で強力な魅力であり、それは主要な修辞凝集要素である」（Abdul-Raof 2001:119）としている。原典であるクルアーンの読誦を聞く際に、このような歩調（ケイデンス）は容易に識別することができる。しかし、歩調（ケイデンス）はたいへん繊細なものなので、たいていの場合、目標言語で同じリズムを再現することはできない。Hayes（1975）は「翻訳は歩調（ケイデンス）を維持することが最も困難である」と強調している（Hayes 1975:839）。なぜかという、歩調（ケイデンス）とは音声にこめられたリズムであり、テクストがソットヴォーチェ[34]で〔声を和らげてひそやかに〕読まれる際の声の抑揚である。つまり、音声言語に特有の性質であるからだ。歩調（ケイデンス）は、クルアーン的ディスコースに典型的な音声的・修辞的特徴の一つである。このような歩調を通してクルアーンはハーモニーを達成している。このような歩調（ケイデンス）は、意味の文彩よりも語の文彩と密接に結びついていると言える。

クルアーン的ケイデンスは並行体（parallerismes）を通してよく見られる。並行体（parallerismes）に関して以下のような事例が挙げられる。

[34] この用語はオング（1991:246）から拝借した。

5.1.6 並行体（parallerismes）

事例Ⅰ:

وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا

wa-š-šamsi wa-ḍuḥā-hāwa-l-qamari 'iḏā talā-hā wa-n-nahāri 'iḏā-jallā-hā

太陽と朝の輝きにかけて、その後に続ぐ月にかけて、（太陽を）明るみに出す真昼にかけて（太陽章、一-三節・井筒訳）

太陽とその輝きにおいて、それに従う月において、（太陽を）輝き現わす昼において（太陽章、一~三節・三田訳）

事例Ⅱ：

وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًافَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا

wa-l-'ādiyāti ḍabḥan fa-l-mūriyāti qadḥan fa-l-muġīrāti ṣabhān

鼻嵐吹き疾駈けるして、蹄に火花散らしつつ、暁かけて、襲撃し（駿馬章、一–三節・井筒訳）

吐く息荒く進撃する（馬）において（誓う）。蹄に火花を散らし、暁に急襲して（進撃する馬章、一–三節・三田訳）

この節に見られるように、同一の統語パターンの繰り返しによって類韻と諧調を達成することができる。このような節については、Tancock（1958）の表現によれば「音のモザイクの単位」が見られ、このような音のモザイクによって文体は記憶しやすくなり、メッセージをはっきり伝達し、読者や聴衆者の感情を呼び起こすことができる。しかし、Pickthall（1969:vii）によれば、このような音声的特徴は最も模倣することができないとしている。クルアーンの単語や文章の音響が意図している意味を理解できるようになるために、クルアーンを注意深い耳で聞く必要がある（Asad,1980: iii）。クルアーンにおけるリズムや音声的要因は耳を喜ばせるためではなく、意味伝達やコミュニケーションを目的としている。しかし、翻訳作業でテクストの音声的特徴を無視せざるをえないならば、コミュニケーションの障害が生じ、起点言語におけるものと同じような応答を期待することができないと言える。

声の文化に属するテクストは言葉の音声的素材を重要視する。このような音声的素材の心理的効果やコミュニカティブな力に関して、オング（1991）は「音の内部性」に注目している。視覚は「外部」に結びつくが、音は「内部＝内面」に結びつく。音と認識の関係に関してオング（1991）は以下のような考察を展開している。

音のその他の特徴も、声としての言葉のもつ心理的力学を規定し、それに影響をあたえている。そうした特徴のうちでまず、第一にあげなければならないのは、音がものの内部に対してもつ独特の関係である。この関係は、音を他の感覚と比較するとき明らかになる。この関係が重要なのは、人間の意識と、人間どうしのコミュニケーションそれ自体が内部的〔内面的〕なものだからである。〔……〕人間の声は、人間のからだの内部から出てくる。人間のからだが声の共鳴体をなしているのである。〔……〕音は、聞く者の内部に注ぎ込まれる。〔……〕一次的声の文化においては、言葉は音の中にしかその存在を持たない。つまり、視覚的に知覚しうるどんなテクストにも言葉は関係しない。このような文化において、音の現象学が人間の存在感覚の奥深くにまで入り込んでいる。〔……〕声の文化にもとづく思考と表現の特徴の大部分が、人間に知覚される音のエコノミーと分ちがたく結びついていることは明らかだだろう。すなわち、統合し、中心化し、内部〔内側〕をつくりだす音のエコノミーである。音が優位にたっている言葉のエコノミーと調和するのは、累積的（つまり、ハーモニーをめざす）傾向であって、切り離す〔分析する〕傾向ではない（後者の傾向は、書き留められ、視覚化された言葉と調和する。なぜなら視覚は切り離す感覚だから）。また同様に〔音優位の言葉のエコノミーと調和するのは〕、全体の保存（つまり手をふれてはならない恒常性維持的現在や、やはり手をふれてはならない決まり文句的な表現）や状況依存的思考（人間の行動を中心に置くという点でやはり全体論的）であって、抽象的な思考ではない。さらにまた〔そうしたエコノミーと調和するのは〕、人間や人間的存在、つまり、内面をもつ人格の行動を核にして知識を組織するというある種の人間主義的なやり方であって、非人間的な事物を核にして知識を組織することではない（オング、1991:151-6）。

オングが指摘したように、声の文化の特徴を未だに保たれている文化において音は、人間の存在感覚まで込んでいる。それと同時に、オーラルな性格を持つテクストにとって、語の文彩すなわち音声的素材がテクストの意義を伝達する重要な役割を果たしている。このようなオーラルなテクストにおける音声的機能を無視し、テクストの文字のみに焦点を当てると、このテクストに対する理解が限られたものになってしまう。語の文彩あるいは音声的素材はテクストのある種の「本当らしさ」を成していると言える。ルブール (2000) の言葉を以下のように引用する。

語の文彩の特質は注意を引きつけ、記憶に刻みつけることにとどまらない。語の文彩はある種の「ほんとうらしさ」によって説得するものだ。実際の語の文彩というやつは、そろいもそろって、記憶の恣意性という言語学上の大原則の裏をかくようなふるまいをする。別の言い方をすれば、語の文彩に手をかかると、すべては、まるでシニフィアン（traduttore,traditore 音象）とシニフィエ（翻訳する人間のオリジナルを裏切っていると言う意味）の間になにか必然的な関係があるかのように進むものである（ルブール 2000:55）

ルブールが指摘したように、語の文彩はテクストの「本当らしさ」を反映していることが確かである。例えば、クルアーンの事例を見るならば、テクストに表れる音声的素材は、単なる音の遊びとして用いられているのではなく、意味の形成と一体となっていることがわかる。しかし、そうした音声的素材は、翻訳を通して再現することができないことは明らかである。クルアーンに見られる音声的素材は、クルアーンのオリジナリティを強調する。このような音声的素材が思考に「絵画的」機能を与える。この「絵画的」機能によって、メッセージを明瞭に伝達し、内面化することが可能になる。このような音声的素材による「絵画的」機能は、コセリウが言語的素材関連と呼ぶものでもある。コセリウは、素材関連はテクストの意義と密接に関わっているが、最も翻訳不可能な概念であると強調している。コセリウ（1983）は以下のように述べている。

> さらに、言語的なものは、素材関連の機能をもちながら、同時に一音、リズム、長さ、その他の特性によって一「絵画的」（すなわち、素材関連の対象たる実体を直接描写する）機能をももつものとして用いられることがある。あるいはまた（多くの言葉あそびの場合のように）、同音異義語や音の類以性によって、わざと多義的に用いられることもある。この場合にも、素材関連の機能に関してだけ本来の意味での翻訳が可能であり、「絵画的なもの」や多義性は、せいぜい摸倣することしかできない。ところが、素材関連と意義の両方を保持しようとすると、模倣もほとんどできないことがしばしばである（コセリウ 1983:328、下線部引用者）。

音声的素材は人間に内面化され、読者あるいは聴衆者はテクストと初めてコミュニケーションが取れるようになり、テクストの意義に達成することができると考えられる。すなわち、音声的素材あるいは語の文彩は感情を呼び起こし、テクストの意義に達成できるようになるための基礎的要因である。ルブール（2000）の言葉を借りるなら、語の文彩は表現力のみならず、説得力も持っているのである。しかし、叙述した事例から分かるように、このような音声的素材や語の文彩は翻訳不可能であり、模倣することもできない。これは原典に対して翻訳が不完全だからのではなく、翻訳のもつ当然の限界の一つである。このような語の文彩は他言語に翻訳不可能なだけではなく、当の言語体系の内部ででも模倣不可能である。それはアラブがクルアーンを模倣することができなかったことに繋がっていると言える。

5.2 比喩論と「表現の鮮明」

アラブ文法学者や修辞学者は、クルアーンにおける比喩論に注目を払い、比喩論を「表現の鮮明（‘ilm Al-Bayān）」という呼んだ。アラブのレトリックの観点からみると、比喩的表現はディスコースの明瞭さに

繋がり、比喩的表現が多ければ多いほどメッセージが明瞭になり、ディスコースの意義を伝達するために不可欠な要素だと考えられている。

このような比喩論は単なる直喩のことを指すのではなく、メタファー、アレゴリー、堤喩、換喩など比喩の様々な種類を含む幅広い意味の比喩論を指している。ギリシャや西洋の観点から見ると、比喩は字義通りの意味からの「意味のズレ」であり、比喩は美的機能を持つが、真実あるいはディスコースの明瞭化と関係なく説得や装飾のための技術であると思われている。ところが、アラブは西洋と対照的立場に立っている。アラブの観点からみると、メタファーは文学的メタファーのみならず、認知学的哲学的メタファーがあるという見解を取っている。この種のメタファーは装飾のためではなく、メタファーは世界の事物を認識するプロセスの一貫であり、語の間の緊張関係から新たな意味を創造する役割を果たしている。アルジュルジャーニーは、比喩が描写の形を取り、抽象的真理を具体化し、目に見える形にして明瞭に伝達することで、最小限の語数で最大の客観的情報を提供する役割を果たしていると述べている。比喩の本質は、美的装飾や説得などの二次的効果にあるのではなく、ディスコースの意味や意図や意義をはっきり伝達できるかどうかにあると言える。この点においてアラブレトリックと西洋的レトリックの間に注目すべき大きな違いが見られる。

アラブにとって比喩は文学や芸術的機能のみに限定せず、メタファーは日常言語に浸透している生きた言葉である。メタファーは認知言語と密接な関係に置かれている。メタファーと認知言語学の関係を明確にすることは論文の意義に繋がる主なテーマだと思われるため、これから詳細に論じる。まずメタファーから議論を進めていきたい。

5.2.1メタフォリカル・アプローチ

ルブール（2000）はメタファーの定義に関して、「隠喩（métaphore）では、語の置換はシニフィエの類似をもとになされる….ある表現が隠喩だとわかるのは「～と同様だ (pareil à)」とか「～似ている (semblable à)」とか「～のように（comme)」など挿入してみて、しかも意味が変わらないということによってである。….隠喩がある表現 A を表現するときには、別の現実 B を示す名辞を借りるのだが、B は A によく似ており、かつ A より具体的で感覚に訴える程度が高く、かつより直接的であるのが普通だ」（ルブール、2000:64）と述べている。アラブのレトリックにおいてメタファーは、言語的寓話の一形態であり、話され、あるいは書かれた談話において比喩的技能が頂点に置かれている。アラブのレトリックにおいては、メタファーを指す言葉として「al-Isti‘rah」という言葉がある。この言葉は「Ista‘rah−借りる」という動詞から派生した言葉である。ある事物から特徴を借りて他の事物を反映するという意味である。隠喩を通して語り手は、抽象的事物

や認識を具体的要素に言い表すことができる。アラブのレトリックにおいてメタファーは比喩論の中で最も重要であり、クルアーン的文体においてよく用いられている。メタファーは談話やディスコースの明瞭さの度合いと密接に関わっていると見られている。例えば、以下のような事例が挙げられる。

事例Ⅰ:

مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ

man ḏā llaḏī yuqriḍu llāha qarḍan ḥasanan fa-yuḍā‘ifa-hu la-hu wa-la-hu ’ajrun karīmun

- 誰かアッラーに気前よく貸付けする者はおらぬか（信仰して善行にはげむのは結局アッラーにお金を貸すようなもの）。必ずいまに二倍にして返して下さるぞ。充分に御褒美いただけるぞ（鉄章、一一節・井筒訳）。
- アッラーに良い貸を、貸付ける者は誰か。かれはそれを倍にされ、（その外に）気前のよい報奨を授けるであろう（鉄章、一一節・三田訳）。

事例Ⅱ:

”ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ وَإِنَّ لَمَامِنْهَا
يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاء وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللهِ وَمَا للهِ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ“

- <u>あなたがたの心は岩のように硬くなった。</u>いやそれよりも硬くなった。本当に岩の中には、川がその間から涌き出るものがあり、また割れてその中から水がほとばしり出るものもあり、またアッラーを畏れて、崩れ落ちるものもある。アッラーはあなたがたの行うことを、おろそかにされない（雌牛章、七四節・三田訳）。
- 汝らの心はこちこちに硬化して巌石(がんせき)のようになった。いや、石よりもなお硬くなった。巌石なら（いくら硬いと言っても）河川の奔出するものもあれば、またぱっくりと裂け割れて水の出るものもあり、それどころか神を怖れて崩壊する（落雷で崩れること）ものもある。だが、アッラーは決して汝らの所業をぼんやり見過し給うわけではないぞ（雌牛章、七四節・井筒訳）

以上の節をみてみると、事例Ⅰでは、目に見えていない「信仰」を人間の誰でも目に見え、確実に認識している「金」や「貸し付け」に譬える。事例Ⅱにおいても「心の硬さ」という抽象的な概念を具体的な「岩石」の硬さに譬えることが明らかである。

5.2.1.1 事物の認識に結びつくメタファー

抽象的なものを具体化するのはメタファーの目的の一つであり、哲学的観点から見ると、この種のメタファーは事実を認識するプロセスに重要な役割を果たしていると言える。多くの場合、メタファーは想像力に基づくので、理性による事物の認識とは関係がないと考えられている。ところが、哲学者の議論の中ではメタファーがよく用いられている。しかも、哲学の根本的原理がメタファーである場合さえある。たとえば、デカルトは、『方法序説』で、哲学の方法について四つの原則を挙げ、その第一の規則として「私が明らかに真理であると知ったもの以外は、なにもけっして真理と認めないこと」とし、「速断と偏見とを注意深く避け」「疑う余地がまったくないほど明晰かつ判明に私の心に現れたもの以外は、すべて私の判断から除くこと」（デカルト、1997:28）である。瀬戸は、このデカルトの「明晰かつ判明」という表現はメタファー的性質をもっていると述べている。

> 注目すべき表現は、「明晰かつ判明に」という有名な言い回しである。「これを形容詞形で表せば、「明晰な」は Clair（英語 clear)、「判明な」は distinct　（英語と同じ)。これらは、いずれもメタファーである。それぞれ、①の「明るい」、②「区別がつくこと」を表している。真理であると「知る」＝「分かる」ためには、対象が「明るい」光のなかに置かれていなければならない暗闇では、真理も何も私たちの網膜に映じないからである。こう考えれば、①の「明るいこと」は、「分かる」ための第一の前提であると判断してよい。Clair も clear も「明るい」であり、「明らか」である。「明晰」については、「明」はいうまでもなく、「晰」も「光の明らかなこと」を意味する（瀬戸、1995:41-2）

デカルトの哲学によく現れているように、西洋の思想において、真理の認識には知性（intellectus） による判断と事物のあり方との一致、つまり人間の知性と現実との一致が不可欠である。そして、知性と現実を媒介するものが「見る」という行為として表象される。それは外界からの「光」を目が受けとめる現象としても提示される。このような考えは西洋的思想のみならず、アラブの思想においても見られる考えである。たとえば、前述のアルジュルジャーニーは、Naẓar「見る」という行為は「認識する」「知る」「分かる」などの行為と密接に結びついており、このような身体的知覚を通して人間が物事をはっきり認識することができるとしている。

こうした身体的知覚に基づくメタファーの例として、クルアーンのなかでは、以下のような事例が挙げられる。

”وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ الرَّحْمَةِمِنَ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي   صَغِيرًا “

■ そして敬愛の情を込め、両親に対し謙虚に翼を低く垂れ（優しくし）て、「主よ、幼少の頃、わたしを愛育してくれたように、２人の上に御慈悲を御授け下さい。」と（祈りを）言うがいい（夜の旅章、二四節・三田訳）。

- そして、優しいあわれみの心で、柔順の翼をそっと二人の頭上に降ろしてやるよう。「主よ、なにとぞ、この二人にあわれみを垂れ給え、幼い頃、二人が私を大事に育ててくれましたように」と祈ってやるよ（夜の旅章、二四節・井筒訳）

この節は、親に対する行動や態度を説明する節であり、親に対しては「優しさ」「謙虚」「敬愛の情」「あわれみ」の態度を取るべきであると述べている。しかし、このような言い方は非常に抽象的なものにとどまり、具体的な行為を思い浮かべにくい。この態度をはっきり理解できるようになるためには、まず「翼を低く垂れる鳥」のイメージを思い浮かべる必要がある。人間が自分の目で見られる「翼を低く垂れる鳥」の態度から様々なメッセージや感情を読み取ることができる。これを具体的言葉で表現すると、意味が限定されてしまう。しかし、メタファーで言い表すならば、生き生きしたイメージを通してその感情が実感できるようになる。こうして、両親の前に立った時には、イメージを通して感じた鳥の優しさと同様の態度を取るべきであることが理解できるのである。

上記のような表現には、身体的知覚を通して認識させるテクニックが見られる。この種のメタファーは「感性的メタファー」である。メタファーには二つの種類があり、一つは感性的メタファーであり、もう一つは悟性的メタファーである。この二種類のメタファーに関して瀬戸（1995）は以下のように述べている

> 感性的メタファーは、すべて私たちの身体的な知覚に基づいたメタファーである…この身体的存在は、まず感じる。感じるとは、反省的な認識以前の直感的知覚のことをいう。これが「感性的」という言葉の意味である…悟性的メタファーは、一般認識メタファーと個別認識メタファーに分類されている。一般認識とは、悟性的メタファーのうちの普遍的なメタファーあるいは普遍性が極めて高いと考えられるメタファーである。之に対するのが個別認識メタファーであり、このうちに特定の文化メタファーと個人メタファーが含まれる…感性的なメタファーを〈感じる〉メタファーと呼ぶなら、悟性的メタファーは、〈案じる〉メタファーと呼んでよいだろう」

（瀬戸 1995, p.73）

クルアーン的コンテクストの中で見られるメタファーは文学的メタファーではなく、哲学的あるいは認知学的メタファーの種である。この種のメタファーは人間の日常言語に浸透しており、物事の認識するプロセンスに関与していると見られる。、瀬戸（1995）はメタファーを文学的メタファーと日常的メタファーに分類している。日常的メタファーの特徴に関して、瀬戸は以下のような事例を挙げて説明している。

①「明らか」－「明らかに」「明らかだ」「明らかにする」のように用いる。「明るい」と対応。一般的にいえば、視覚のメタファー。このメタファーの分布は広範囲にわたるのみならず、人間による意味構造の中心的仕組みのひとつとなっている。

②「立場」−単に文字通りに「立っている場所」を意味するのではない。「ある物事に対する考え方のより所」の意味であり。「現地」「見方」「観点」に通じる。ある立場に立って定まった視角から対象を眺めて

いるのである。
③「共通」−「共に通じる」。「通」に動きをみる。運動のメタファーの一種、より広くは空間のメタファー。この「共有する」こと物質・精神的やり取りが成立していなければならない。つまり物事が通じ合っていることが前提となる。
④「基礎」−「基礎におく」の全体のメタファー。建築のメタファーであり、空間のメタファーの一種。「基礎」を固めてはじめて、その上にものを積むことが可能となる。
⑤「含まれ」−一内外のメタファー。ある発言や意図にこれこれの意味が「含まれる」といえば、発言や意図が入れ物であり、意味が中身ということになる。
⑥「回路」−「巡り回る路筋」の意。「路」は「道」「径」などとともに豊かなメタファーを提供する。
⑦「出発」−人間を主体に据えた運動のメタファーを、より具体的に旅のメタファーと称することが可能。人生そのものを旅ととらえることができる。
⑧「一段」−上下のメタファーを意味する。より一般的には、これも旅のメタファーであり、広く空間のメタファーの一種と考えてよい。
⑨「規定」−「定」にメタファーを見る。「安定」の「定」、「定める」の意。空間のメタファーの基本形。
⑩「組み立て」−④と同じ建築のメタファー。

以上から明らかになることがいくつかある。①メタファーは特殊なものではなく、日常のものである。②メタファーはまれに現れるものではなく、言葉のなかに遍在するものである。③メタファーが意味形成（生成）の基礎の一つとなっている。④個々のメタファーはばらばらに存在しているのではなく、緊密なネットワークを構成している。

すなわち、メタファーは、感性から悟性へと認識を橋渡しするためのテクニックであると言える。瀬戸が述べたように、私たちは、メタファーを通して認識し、語り、そして、世界を理解しているのである。したがって、わたしたちは、メタファーがなくても言えることを美的効果のためにメタファーを用いて言うのではない。メタファーは言語の意味形成性そのものと密接に関わっているのである。

文学言語におけるメタファーが修辞的もしくは美的機能をもつことが多いのに対して、上でみてきたような哲学におけるメタファーは認識的・説明的機能を果たしている。哲学的メタファーを通して、わたしたちは物事を洞察し、理解することができる。美的なメタファーは世界への指示機能をもたず、言葉の中だけに生じる現象であるのに対して、説明的メタファーは世界の事物を認識するプロセスの一貫である。この点から見ると、説明的メタファーは、指示的機能をもつメタファーでもある。メタファーは世界をなんらかのかたちで指示するである。

5.2.1.2 メタファーと言語的意味

メタファーの指示的機能を考察するためには、まず言語的意味に関する様々な仮説を検討しなければならない。言語の内容面に関しては、一般的に「意味」と「意義」の区別が認められている。「意義」とは、言表とそれが指示する外的対象との関係を指し、言表の真偽を決定する。「意味」とは、言表が表す文化的な内容や話し手の主観的意図など、言表が言い表す概念的な意味内容を指す。オグデンとリチャーズ（2008）の用語で言えば前者は referent、後者は reference であり、フレーゲ（2013）の用語でいえば前者は Bedeutung、後者は Sinn である。

一方、翻訳理論における言語的意味のとらえかたとして、ナイダの理論を思い浮かべることができる。ナイダの理論で最も重要なのは、言葉には固定した意味があるという古い考え方から離れ、意味の機能的な定義に注目を払ったことである。つまり、言葉はそれが置かれた文脈を通じて意味を獲得し、文化が違えばそれぞれに異なった反応を生み出すという定義へと進んだ。さらにナイダによれば、意味は言語的意味（linguistic meaning）、指示的意味（referential meaning）、感情的（あるいは暗示的）意味（emotive or（connotative）meaning）に分けられる（マンデイ 2009:60）。この考え方によれば、言語の意味は、ソシュール的意味でのシニフィアンとシニフィエの固定的な結びつきに基づくのではなく、文脈に応じて言葉はさまざまな意味を獲得し、さらにその意味は多層的なものであることになる。すなわち、言語表現の意味とは、字義通りに表現されている表層的意味に限らず、文脈に依存する多様性や表面に現れない深層的意味に規定されていることが明らかとなった。この点については、上述のアルジュルジャーニーも言葉の深層的意味や多義性に関して詳細に考察し、優秀なディスコースは意図を明確に伝達することができるかどうかによって決まるとしている。（詳細は 5.2.1 を参照のこと）。さらに、アル＝ガザーリーは「名と対象」の関係を哲学的に詳細に分析した。この分析はメタファーの本質を明らかすることにつながると考えられるため、以下にはアル＝ガザーリーによる分析を提示する。

アル＝ガザーリーは『神名の注釈』の序論の「＜名前＞、＜名指されるもの＞、＜名指し＞の意味について」述べている。アル＝ガザーリーによると、＜名前＞、＜名指されるもの＞、＜名指し＞の三つはそれぞれ意味が違い、これら三語の意味を個別に明らかにし、さらに自己同一性「A は A である（huwa huwa）の意味を検討することで真実は明らかになるとする(Ghazzālī 1982:18-9)。アル＝ガザーリーはまず、三語の意味を説明するために、存在の様態を三つにわけ、以下のように言う。

ものには、（外界の具体的）個物（a’yan）にある存在、言語（lisān）にある存在、心（aḏhan）にある存在がある。個物にある存在とは、基本的（asli）、実在的（ḥaqiqi）な存在である。心にある存在とは、知的（‘ilm）、形相的（suri）な存在である。言語にある存在はとは、言辞的（lafẓi）,指示的（dalali）な存在である。例えば空（sama’）には個物、それ自体における存在があり、心、精神における存在がある。というのは空の形相（ṣurah）は、われわれの目に、そしてわれわれの心に印象を残す(Ghazzālī 1982:18)からである。

（「空」の）言語にある存在とは、音声（aṣwat）から合成された言辞（la fīẓ）で、三つの音から成る。第一は sin,第二は mim、第三は Alif によって表され、これは「空（sama'）」という言葉の言表である。言表は心にあるものを指示し、心にあるものとは、現実世界の存在の中で、心にあるものに相応するものの形相である（青柳、2005:81）。

このようにものは、⑴個物にあるもの（実在する事物）、⑵心にあるもの（形相）、⑶言語にあるもの（言辞）と言う三つの存在論的分類ができる。言辞は心にある形相を指示するもので、形相を経由して事物を指示しているのである（青柳、2005:81）

以上の分析を踏まえると、人間が言語を通して真理を認識する際には、まず対象に関する像を創らざるを得ないことがわかる。『論理哲学論考』でウィトゲンシュタインが述べたように、われわれが現実の像を創るのである。この像を創れないかぎりでは、物事を認識することはできない。このことは超越的価値を認識する時にも当てはまるだろう。目に見えない真理や直接指示することのできない真理を認識することができるようになるためには、この真理に対する像を創る必要があり、この像は比喩やメタファーを通して表現されるほかはないと言える。こうしたメタファーは美的なメタファーではなく、世界を認識するためのメタファーである。

メタファーの問題を哲学に考察したリクールは、伝統的レトリックでメタファーが「真理」と関係のない美的機能をもつとする考え方を批判し、メタファーにはそれに固有の真理条件があるとしている（リクール 1987）。この考え方によるなら、メタファーは世界のなんらかの状態を「指示」していることになる。つまり、メタファーには「指示的機能」がある。もちろんメタファーが指し示すのは、あるがままの客観的現実ではなく、可能性としての現実である。メタファーは想像力を媒介にしてなんらかの現実を指し示し、ありうる世界について語ることができる。これがリクールのいう「隠喩的真理」である。

さらに、アルジュルジャーニーは、『レトリックの秘密（Asrār al-Balaġa）』という著書において、メタファーについて興味深い考察を残している。アルジュルジャーニーは、早い時期から文学に関する一般的なアラブの態度を理論化し、この著書の最後の章では、比喩論を含めた言語と知識、言語と現実の関係に焦点を当てて議論を行った。アルジュルジャーニーはディスコースの最も重要な要素として話し手の知識とコミュニカティブな意図の役割を強調し、意味を二種類に分類している。一つは Ma'ānī 'Aqliyya（知性的意味）であり、もう一つは Ma'ānī Taḵyiliya（想像的意味[35]）である。

Ma'ānī 'Aqliyya は詩、散文、演説に見られ、知識人が提示する論証や賢者が打ち出した道徳を指し示す役割を果たしている（Jurjānī,1954:241）。この種の意味は真理の伝達を本質とする預言者ムハンマドのハディースにみられ、寓話やことわざにも見られる。この知性的意味は、他の時代や異なる文化背景を持つ人々によっても合意された概念であり、そのため、アラビア語における説明的例示の多くは、通常、他言語に

[35] この訳は原文と間で等価効果が実現出来ていないと思われるため、これからアラビア語でそのまま原文で使用する。

対応できると指摘している（Jurjānī,1954:241）。言い換えれば、この Ma‘ānī ‘aqliyya の内容は、理知にアクセスすることができる概念であり、人間が自然に保有している理解や認識のことである。つまり Ma‘ānī ‘Aqliya は普遍的真実を指している。

これに対して Ma‘ānī Taxyuliya（想像的意味）がある。アルジュルジャーニーによると、Ma‘ānī Taxyuliya は真理とは言えない。この意味を通して肯定された事物が存在し、否定された出来事が存在しないというわけではないのである。Ma‘ānī Taxyuliya には様々な種類があり、その中の多くは、巧みに細工された類推を通して表面的な真実だけに達するために精緻に作られていると、アルジュルジャーニーは述べている。

以上の定義を見てみると、注目されるべきいくつかの重要な要素がある。まず、想像的（Taxyili）なディスコースは、知性的ディスコースと違って真理値を持たないのに、その前提には肯定や否定が存在することである。アルジュルジャーニーは、この Ma‘ānī Taxyuliya（想像的意味）が虚偽であるとは主張していないし、そうした判断を下すわけにはいけないとしている（その理由は後に述べる）。Ma‘ānī Taxyuliyya（想像的意味）の独特な特徴の一つは、この種の意味に基づくディスコースがひとびとの習慣となっている認識の基準から隔たっていることである。

さて、それでは、メタファーは「Ma‘ānī Taxyuliya」と「Ma‘ānī ‘aqliya」のどちらに属するだろうか。西洋的レトリックの基準で見ると、メタファーは想像力に基づくので、当然のように想像的意味に属すると判断されるであろう。ところが、アルジュルジャーニーの考えではそうではない。アルジュルジャーニーの観点から見ると、メタファーは物事の間の類似性を強調し、意義を明確に伝達するための不可欠な要素であり、物事の間の類似のありようを提示する機能を果たしているため、メタファーは想像的意味のような非本来的言述ではなく、Ma‘ānī ‘aqliyya（知性的意味）に属すると主張するのである。

リクールが指摘したように、隠喩が非本来的言述とみなされてきたことの前提は、言語と真理の関係という観点からである。真理との関係で見るとき、言語は命題を表わす文としての形式を取る。それは命題が悟性の判断を表現しているからである。真理とは命題に関する真理であったし、知性と事物の一致として、判断する悟性の中に位置づけられていた。アリストテレスも言ったように（『形而上学』E1027 b 25-27）、真理は事物そのもののうちにあるのではなく、判断する理性の中にある（リクール 1987:147）。さらにメタファーの魅力に関してルブール（2000）は以下のように述べている。

> 隠喩はどのようにして「デコード」されるのだろうか。アリストテレスによれば、隠喩が持つべき美質は三つある。明瞭さ、快さ、斬新さである（『弁論術』第三巻、一四〇五 a ）。明瞭さ（私見によれば、それは紋切り型の発想を尊重することを意味する）がなければ、理解不可能に落ちる危険性があるし、また斬新さが欠けていると、表現力を持たない常套句になってしまうだろう。隠喩の魅力と言われるものは、この二つの微妙な配合、つまりこれまで誰も指摘したことはないが、言われてみるとなるほどと理解される類似関係の提示にあるのだ。この魅力についてアリストテレスは「学ぶ快さ」と言っている

(『弁論術』第三巻、一四一二ａ)。謎を解く喜びといったところか。(ルブール 2000:67)

これまでの議論をより明確に提示するために、クルアーンから以下のような事例を挙げることができる。

事例Ⅰ:

"أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا"

■ その時大地は主の御光で輝き（集団章、六九節・三田訳）

■ 大地は主（しゅ）の御光（みひかり）に皎々と照り輝き（群なす人々章、三九節・井筒訳）

クルアーン的言葉である「光」は「正義、平等、クルアーン、真実」を指し示すために使用されている。以上の日本語訳を見てみると、この単語はメタファーとして訳されている。来世の時、大地が新たになり、不公平と不平等、闇や悪のすべての痕跡が消えるだろう。そのとき、すべてを照らす唯一の普遍的な光である神の栄光で物事の本当の姿がはっきり見られるだろう。「光」にはこのような意味が隠れているのである。

事例Ⅱ:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

■ アッラーは、天地の光である。かれの光を譬えれば、燈を置いた、壁龕のようなものである。燈はガラスの中にある。ガラスは輝く星のよう。祝福されたオリーブの木に灯されている。（その木は）東方（の産）でもなく、西方（の産）でもなく、この油は、火がほとんど触れないのに光を放つ。光の上に光を添える。アッラーは御好みの者を、かれの御光に導かれる。アッラーは人びとのために、比喩を挙げられる。本当にアッラーは凡てのことを知っておられる（光り章、三五節・三田訳）。

■ アッラーは天と地の光り。この光りをものの譬えで説こうなら、まず御堂（みどう）の壁龕（へきがん）に置いた燈明か。燈明は玻璃（はり）に含まれ、玻璃はきらめく星とまごうばかり。その火を点（とも）すはいとも目出度い橄欖樹で、これは東国の産でもなく、西国の産でもなく（つまりこの世のものならぬ聖樹ということ）、その油は火に触れずとも自らにして燃えださんばかり。(火をつければ９光りの上に光りを加えて照りまさる。アッラーは御心のままに人々をその光りのところまで導き給う（光り章、三五節・井筒訳）

事例Ⅲ:

اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

- ■ アッラーは信仰する者の守護者で、暗黒の深みから、かれらを光明の中に導かれる。信仰しない者は、邪神〔ターグート〕がその守護者で、かれらを光明から暗黒の深みに導く。かれらは業火の住人である。永遠にその中に住むであろう（雌牛章、二五七節・三田訳）。
- ■ アッラーは信仰ある人々の保護者。彼らを暗闇から連れ出して光明へと導き給う。だが、信仰なき者どもは、ターグート（神邪）たちがその保護者、その手引きで光明から連れ出され、暗闇の中に落ちて行く。やがて地獄の劫火の住人となり、永遠にそこに住みつくことだろう（雌牛章、二五七節・井筒訳）

クルアーンにおいて「光」は「正義、平等、クルアーン、真実」を指し示すために使用されている。以上の日本語訳を見てみると、この単語はメタファーとして訳されている。来世では、大地が新たになり、不公平と不平等、闇や悪のすべての痕跡が消える。そのとき、すべてを照らす唯一の普遍的な光である神の栄光で物事の本当の姿がはっきり見られるだろう。「光」にはこのような意味が隠れているのである。この節において「信仰」は光に譬えられ、自然に見られている光と闇の対立が立てられており、目に見えない創造者への信仰という超越的意味を伝達するために、「光のメタファー」が使用されている。この種のメタファーはクルアーンのみならず、聖書の中にも見られるメタファーの一つである。この点に関して、瀬戸（1987）は以下のように説明している。
この種のメタファーに関して、瀬戸（1995）は以下のように説明している。

> 光りは、また、宗教、哲学、科学（光学）、文学、建築、絵画などのあらゆる分野で重要な役割を演じてきた…光りは闇との対立の構図の中で、つねに私たちの認識のポジティブな側を代表する地位を保ってきたからである。「認識のポジティブな側を代表する」と考えるとき、私たちは、すでにメタファー思考を開始しているのである。自然界に存在する光と闇との対立は、直接的に見ることのできない私たちの精神（理性、イデアなど）界を、あるいは天上界を照らす道具立てとなる。（瀬戸 1995:62）。

この種のメタファーはプラトンの哲学に見られ、『国家』という有名な著作の中では「太陽の比喩」と「洞窟の比喩」などで、光に関するメタファーが使用されている。レトリックを強く批判したプラトンの哲学にさえメタファーが使用されていることは、たいへん示唆的である。この場合のメタファーは美的効果を生み出す修辞学的メタファーではなく、思考をもっとも流麗に描き出す説明的・認識的メタファーであると言えるだろう。プラトン（2008）はソクラテスの口を借りて以下のように述べている。

> 目というものは（…）君も知っているようにもうはやこれを、白昼の光りが表面の色どりいっぱいに広がっているような物事には向けずに、夜の薄明りに蔽われている事物に向けるときには、ぼんやりとにぶって、盲目に近いような状態となり、純粋の視力を内にもっていないかのようにみえるものだ（…）けれども、思うに、太陽に明るく照らされている事物であれば、はっきりと見えて、同じその目の内に純粋の視力が宿っていることが明らかになるのだ。
>
> （プラトン　2008,六巻、19 章）

ここでソクラテスは、「目」と「光」について語っているが、人間の生理的器官や物質からの光の反射のことを言っているのではない。感覚的世界を超えたらところにある「目」と「光」のことを言っている。すなわち、この「目」と「光」は超越的意味を指し示すメタファーなのである。

5.3 メタファーの翻訳の可能性:

以上の議論を踏まえると、美的機能を持つ修辞学的メタファーだけがメタファーではないことが明らかになる。メタファーは言語に密着している生きた言葉であり、人間の言語における意味形成性に関与しているのである。このようなメタファーは世界の解釈に深く関わり、人間の知性的認知プロセスの一部となっている。また、この種のメタファーは、宗教言語の特徴の一つであり、クルアーンのみならず、聖書などにもよく見られる。メタファーは人間に超越的価値や超越的世界を説明するために不可欠な要素であるだけでなく、メタファーでしか語れない真実があるとみなされている。この種のメタファーは伝統的修辞学におけるメタファーとは違うことを注意するべきである。

すでに述べたように、伝統的修辞学においては、メタファーは語の転義であり、転義は単にある語を他の語に置き代えることであった。リクール（1978）は伝統的修辞学における考え方を以下の六つのテーゼに要約している。リクール（1978）は伝統的修辞学における考え方を以下の六つのテーゼに要約している。

> ①隠喩は、一つの転義、すなわち命名にかかわる言述の一つの文彩である。②文彩とは、語の字義通りの意味からの逸脱による名称の拡張である③この逸脱の根拠は、隠喩の場合、類似である。④類似の機能は、語の字義通りの意味に対する比喩的意味の代置を根拠づけることである。⑤他の語の置き換えられた語も同じ場所で使われたのだから、代入された意味はどんな新しい意味を添えるのでもない。われわれは隠喩を翻訳することができる。すなわち、比喩的語によって置き代えられた字義通りの意味に回復することができる⑥それはどんな革新をも含んでいないのだから、隠喩は現実についてどんな情報ももたらさない。（リクール 1978, p.116）

しかし、クルアーンに見られる隠喩は単に語の隠喩つまり代置による転義ではなく、言述における文の意味論と関わっている隠喩である。すなわち、この場合の隠喩は語の間に見られる緊張関係から発生する意味の革新のことである。前に述べたように、この種の隠喩は、テクストの意味形成に関与する。言述における語の意味論を明確に理解するためにはまず「多義性理論」が不可欠であり、この「多義性」を理解することは隠喩の本質への理解に繋がると考えられるので、以下この点について論じる。リクール（1978）は語の意味論における多義性に関して以下のように述べている。

> 語はただ文の中だけで現勢的な意味を獲得するのである。逆に言えば、語彙的実在–辞書に載っている語–は単に潜在的意味をもつにすぎない。しかもそれとても、ただ典型的な文脈においてそれが潜勢的意味をもつにすぎない.... 語彙のレヴェルにおいて、語ーすでにそれを語と呼ぶことができるとしてーは、一つ以上の意味を持っている。語が与えられた一つの文の中で、語のもつそれらの潜勢的意味の一部を現勢化して、限定された一つの意味ととるのは、ただ文脈のもつ特殊なふるいわけの働きの効果のみによるものである。多義的な語を使って一義的言述をなすことを可能にする、このような文脈の働きは、辞書的にすでに意味が決まっている語から、これまで述べられたことのない隠喩的効果を引き出すという、もう一つ別の文脈の働きを理解するのを助けてくれる。このようにしてわれわれが隠喩と呼ぶ意味の効果は語のものとされるにしても、この意味の効果の起源は、多くの語の意味の領野をお互いに作用させ合わせる、文脈の働きのうちにあることを認めなければならなくなる。（リクール、1978:91）

すなわち、意味形成に関与するメタファーは単独の語と関わるのではなく、文脈による意味の変化から発生するのであり、この種のメタファーはアラブの観点から見ると悟性的隠喩に当たる。

さてそれでは、こうした認識的メタファーを翻訳する際に、どのような問題が生じるだろうか。以下では、クルアーンの日本語訳において、メタファーがどのように訳されているかを見よう。

事例Ｉ

وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ

- 夜明けを迎える朝において（誓う）（包み隠す章、一八節・三田訳）。
- 明けそめる暁のひかりにかけて（巻きつける章、一八節・井筒訳）。

事例Ⅱ:

وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ

- またアードにも（印があった）。われが<u>惨害を齎す風</u>をかれらに送った時を思い起せ（撒き散らすもの章、四一節・三田訳）
- それからアードも。我らが彼らに<u>生命とりの風</u>を吹きつけたら（撒き散らすもの章、四一節・井筒訳）

以上の節を見てみると、事例Ｉの日本語の訳文にはメタファーがまったく見られないが、実は原文にはメタファーがある。アラビア語の原文には「تَنَفَّسَ」という動詞が見られ、この動詞は「息をする」あるいは「呼吸する」ことを意味する動詞であり、この節を直訳すると「朝が呼吸するときにかけて」という表現になる。しかし、この「呼吸する」という動詞は、この文脈において他の言葉「朝」との間に意味の衝突が起きているため、訳者はメタファーを非メタファーとして扱い、動的翻訳のやり方にしたがって「تَنَفَّسَ」というアラビア語の動詞を「夜開けを迎える」あるいは「明けそめる暁」という風に訳した。その結果できた日本語の訳文には、メタファーの役割がまったく見えないのはいうまでもない。

事例Ⅱの原文には「الْعَقِيمَ」という言葉が使われており、直訳すると「不毛の風」となる。アラビア語において「不毛」という形容詞は基本的に人間に属する形容詞であり、「子供を生めない状態」を指す言葉である。しかし、以上の節においては、このような「不毛」という言葉が、本来接続すべきでない「風」と共に用いられ、言表において「風」と「不毛」という語の間で意味の衝突が起きている。その結果、こうした語の間の緊張関係から「不毛」の語に新たな意味が創造されたと言うことができる。

翻訳理論から見れば、原文でのメタファーの存在を無視し、メタファーを非メタファーとして訳すことは珍しいことではない。ナイダは、メタファーの多くは人々の実際の経験と関わっているという（Nida,1964a:219）。この問題に関してナイダ は合理的解決策として、「起点言語で発生する意味の特定の拡張が、目標言語に並行した現象を持っていない場合、メタファーを非メタファーとして翻訳すべきである」（Nida1964a:220）と提案した。ニューマークも同様の見解を取り、「感覚へのメタファーの変換は一般の手順であり、それは感覚の広すぎる目標言語画像又はレジスターで起点言語の任意の置換が好ましい」（Newmark1982:90）と提案している。

しかし、このようなアプローチを採用した場合、目標言語と起点言語の間で等価効果が実現できるかどうかを考えてみよう。ナイダやニューマークが論じたメタファーの翻訳可能性は、伝統的修辞学における「語の置換に基づくメタファー」には当てはまるように思われる。その場合、メタファーによって表現される意味は、メタファーを用いなくても言表可能だという前提がある。もしそうであるなら、翻訳行為においては、置き換え可能なメタファーを元の本来の辞項に戻し、メタファーを非メタファーに訳すという対策が考えられる。しかし、新たな意味の創造に結びつく「置換不可能なメタファー」は、いかに翻訳すべきかに関して考える必要がある。ここは注意を払うべき重要な点である。メタファーには二つの種類があり、一つは修辞学的「置換可能なメタファー」、もう一つは認識的な「置換不可能なメタファー」であ

る。リクールによると「置き換えができないメタファー」は、文脈における語の意味上の衝突から発生する意味の革新である。その新たな意味は特定の単語にあるのではなく、文全体から生じる。こうした意味の革新を可能にするメタファーを、リクールは「生きたメタファー」（以下の訳文では「生きた隠喩」）と呼んでいる。この点についてリクールは次のように述べている。

> 第一の対立組は、出来事と意味とのそれである。隠喩的言表（エノンセ）においては、文脈の働きが新しい意味を創造するのであるが、この新しい意味は単にその文脈の中だけで存在するから、これは一つの出来事である。しかし、それと同時に、それは反復されうるのであるから、それは同一の意味と認めることができる。こうして「発生する意味」（ビアズリー）のもたらす革新は、言語的創造とみなしうる。しかし、もしそれが言語共同体の有力な部分によって採用されるなら、それは、今度は慣用的意味となり、語彙的多義性に付加されて、ラング、コード、あるいはシステムとしての言語活動の歴史に貢献することになる。だが、われわれが隠喩と呼んでいるこの意味の効果が、語彙的多義性の増加しかなくなる最終局面においては、隠喩はすでにもう生きた隠喩（métaphore vive）では無く、死んだメタファーである。ただ本来的な隠喩、すなわち生きた隠喩だけが、同時に「出来事」にして「意味」なのである。（リクール 1978:92-93）

以上のリクールの考察は、メタファーの本質を明確に示す重要な議論である。メタファーは、ある語が他の語に置き換えられるからできるのではない。メタファーは語の間の緊張から起こり、このような緊張関係が新たな意味を創造し、語の意味を拡張する。これが「生きた隠喩」である。しかし、この新たな意味が使用されていくうちに言語共同体によって定着し、拡張された意味が辞書に登録され、固定化して初めて、死んだメタファーになる。リクールによれば、辞書には生きたメタファーは存在しない。この抽象的議論をより明確にするために、クルアーンから以下のような事例を挙げながら、議論を進めて行きたい。

5.3.1 生きたメタファー

前に述べたように、隠喩は語の意味論に関わる前に、文の意味論に属しており、言表においてしか意味をなさないのである。リクールは「本物の隠喩とは、語の意味の新たな拡張によって、文脈における不一致に対応しようとして、案出された隠喩であるとしている（リクール、1978:120）」という。このような「生きた隠喩」あるいはアラブの見方からすると「知性的隠喩」には以下のような事例が挙げられる。

事例Ⅰ:

وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ

- 信仰のない者はそれに就いて疑いを抱き続けよう。（審判の）時が、突然かれらに襲いかかるか、災厄の日の懲罰が来るまでは(巡礼章、五五節・三田訳)。

- それでも信仰なき者どもだけは、どこまでもこれ(『コーラン』の教え)に疑いの気持ちを持ち続けて行くことであろう。目の前に突如としてその(終末の時)が現れ、己が身に不毛の日の天罰が襲いかかってくるそのときまでは(巡礼章、五五節・井筒訳)

事例Ⅱ

وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ

- またアードにも（印があった）。われが惨害を齎す風をかれらに送った時を思い起せ（撒き散らすもの章、四一節・三田訳）
- それからアードも。我らが彼らに生命(いのち)とりの風を吹きつけたら（撒き散らすもの章、四一節・井筒訳）

以上の事例を見てみると、「不毛」という語の新たな使用が見られる。アラビア語の辞書においては「不毛」はもともと「子供ができない」ことを意味する人間に属する形容詞であるにも関わらず、この形容詞は日や風に属するものとして使用されはじめた。この場合の「不毛な日」や「不毛な風」は決して無意味な表現ではなく、文脈において他の語との間で緊張関係が生まれ、このような語の間に見られる意味論的緊張によって「不毛」という語に新たな意味論的範疇が創造される。この点に関してリクールは以下のように述べている。

> 字義通りの解釈をしようとすると、意味が自己解体してしまうのである。ところで、この意味の自己解体が今度は、第一次の指示崩壊を条件づける。この点において、詩的言述の全戦略が活動する。その戦略がめざすのは、隠喩的言表の自己解体によって指示を廃棄できることであり、その自己解体は、不可能な字義通りの解釈によって明らかにされる。しかしこれは、積極的な戦略の第一段階、というより、それの消極的な反面をなすにすぎない。意味論的悲関与性という観点からすると、意味の自己解体とは、言表全体のレベルからは、意味の革新の裏側にほかならない。つまり語の字義通りの意味の＜よじれ＞によって得られる革新である。この意味の革新こそが生きた隠喩をつくりあげるのである(リクール、1984:308-9)

リクールの議論は、これまでの伝統的修辞学の議論の対照をなしている。なぜなら、今までの修辞学におけるメタファーは、語の間の類似関係に基づいて成り立っている語の転義である。しかし、これは美的効果を生み出す修辞学的なメタファーのみのことであり、認識的メタファーとは違う。認識的メタファーあるいは、リクールの言い方に従えば「生きた隠喩」は、語の間に見られる類似性から発生する隠喩ではなく、新たな文脈を通して語の間に新たな認識の可能性を開く。この隠喩に関してリクールは(1978)は「隠喩の論理はわれわれを別のところに導く。それはむしろ、それまでは無関係であった二つの意味論的領野の接近によって、現実の新しい分節化と範疇化が粗描せられるのはいかにしてかを示すと言う(リクール、1978:125)」。

この議論の前提にあるのは、意味は「言語内」の要素であるのに対して、対象指示あるいは指示は「言語外」に向かう、という見方である。リクールは、隠喩は、意味を持つだけではなく、対象指示をするという主張をしている。これは大変大胆な主張である。なぜなら、対象指示に関わるということは、「真偽」に関わるからである。これは美的効果を生み出す修辞学的隠喩がなしえないことであると言える。なぜなら、修辞学的見方からすると、隠喩は、指示する対象を持たない「美的」ものにすぎない。ところが、上述の議論から明らかであるように、「生きた隠喩」が対象指示をし、隠喩によって新たな意味作用が創造される。つまり、隠喩によって「真理」を語ることができ、あるいは隠喩によってしか語ることができない「真理」があることになる。これに関してマックス・ブラック(1909)は「記憶に値する隠喩は、二つの個々の領域を、その一方に適した言語は他方を見るレンズとして利用しながら、知的にまた情的に結びつける力を持っている」と述べている(Black Max,1909:237)。ブラックによれば、発見をもたらす機能を経由することにより、われわれは事物の間の新しい結合を知覚するのであり(p.238)、この転用を可能にする根拠は、「語彙の同様な転用」を正当化し、モデルに対しても、隠喩に対しても、「新しい啓示を啓示する」ことを可能にする同型性である(p.238)とされる。

要するに、メタファーによって語の間の衝突から、意味の革新が起こり得ると言える。リクールの言葉を借りると「範疇的錯誤を使って、新しい接近から新しい意味論的領野が発生する。要するに、隠喩は現実について新しい何事かを語るのである(リクール、1978:121)」。

では、前の事例に戻って、このような「生きた隠喩」をいかに翻訳することができるかに関して考えていきたい。日本語訳をみてみると、井筒と三田訳の間では、大きな違いが見られる。例えば、事例Ⅱをみると、井筒は原文に見られる「不毛な風」を「命をとる風」として読み取っているのに対し、三田は「惨害をもたらす風」という風に読み取っている。一体どれが正訳かどれが誤訳かが大きな問題である。アラビア語には「命をとる」あるいは「惨害をもたらす」という表現があるにも関わらず、原文において「不毛な風」という表現が使われていることには意味がある。実は、「不毛」という形容詞が一義的意味ではなく、この言葉には多くの意味が含まれており、多義的解釈が可能な語である。つまり、「不毛」というメタファーの中に、多様な意味が凝縮されており、リクールの言う生きた隠喩とみなすことができる。「不

毛な風」という表現は、テクストの中で言わば「生き生きと」した表情をしている。ここで「生き生きとしている(活性化される)」というのは、テクストを読むたびに文脈の中で新たな意味が生まれて来るということである。このような表現は新しい意味内容を含んでいる。

すなわち、井筒訳にしても三田訳にしても両方は正しい解釈であると言える。しかし、彼らの解釈のどれかに意味を限ると、この言葉は意味内容の損失に蒙るに違いない。このような生きた隠喩の翻訳に関してリクール(1978)は「真の隠喩は、翻訳不可能である。原意の回復である翻訳を受けうるのは、ただ代置の隠喩だけである。緊張の隠喩は、意味を創造するものだから、翻訳されることができない。翻訳されえないということは、詳解(パラフレイズ)されないということではなくて、詳解はきりがなく、新しい意味を説明しつくすことがないということなのである」（リクール 1978:121）と指摘している。生きた隠喩の前提条件には、語の多義性理論が必要である。しかし上事例で見てきたように、語の意味を一義的言述に意味を限ると、誤解が生じ、完全な等価効果が実現できると言えない。そのため、アルジェルジャニーによると生きた隠喩は、明晰な表現の一つであり、模倣することができない重要な知的要素であると強調している。

5.3.2 死んだメタファー

上述した通り、生きた隠喩は文脈の中で生き生きとした言語表現であり、この隠喩は語の代置理論に代えて意味論の多義性の可能性を開く。しかし、生きた隠喩が言語共同体によって採用されると、それは、慣用的意味となり、語彙的多義性に付加され、辞書に登録され、語の多義的な意味が固定されると、この隠喩が陳腐化し、死んだ隠喩になる。『クルアーン』には死んだ隠喩の事例も見られる。以下の事例を見ながら、死んだ隠喩の翻訳の可能性に関して考察していく。

事例 I :神の手

”فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ “

- かれにこそ凡ての称讃あれ。その御手で万有を統御なされる御方、あなたがたはかれの御許に帰されるのである(ヤースィーン章、八三節・三田訳)。
- 勿体なくもその御手の内にあらゆるものの主権を握り給うお方、お前たちみなを最後に連れ戻されて行く御方(ヤースィーン章、八三節・井筒訳)

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

- 本当にあなたに忠誠を誓う者は、アッラーに忠誠を誓う者である。アッラーの御手がかれらの手の上にあり、それで誰でも誓いを破る者は、自分の魂を損なう者である。また誰でもアッラーとの約

束を、果す者には、かれは偉大な報奨を与えるのである(勝利章、十節・三田訳)。

- ■ 汝らに忠誠を誓う者は、そのままアッラーに忠誠を誓うことになる、アッラーの御手がその者の手の上に置かれて、従って、その違いを破ったりすれば、結局自分が損するだけのこと。反対にもしアッラーとの約束を立派に果たせば、アッラーが大きな御褒美下さろう(勝利章、十節・井筒訳)

"أَوَلَمْ يَرَوْا خَلَقْنَاأَنَّا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ"

- ■ われが手ずからかれらのために創った家畜をかれらに所有させているのを見ないのか(ヤースィーン章、七一節・三田訳)。
- ■ 彼ら全然気がつかなのか､我らが手ずから家畜を創り出し､それを彼らに所有(もた)せてやっておるのに(ヤースィーン章、七一節・井筒訳)

事例Ⅱ:神の目

أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي

- ■ 『（その子を）箱の中に入れて、川に投げよ。川がかれを岸にうち上げ、われの敵であり、またこの子の敵が拾い上げよう。』そしてあなたの上に、われの愛を注ぎかける。それでわれの目（保護）のもとで育てられることになろう(ター・ハー章、三九節・三田訳)。

- ■ 『この子』(モーセを指す)を箱舟に入れ、大河(ナイル河を指す)の中に投げこむがよい。河がひとりでにこの子を岸に打ち上げて、わしの仇敵でもあれば、この子の仇敵でもある者(エジプト王パロ)がこの子を捉えることになろうぞ』と。こうして、わしは汝にわが愛をそそぎかけてやった。わしの視ているところで、汝がすくすくと育つようにしてやったのであった(ター・ハー章、三九節・井筒訳)

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلاَ تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُواْإِنَّهُم مُّغْرَقُونَ

- ■ そしてわれの目の前で、啓示に従って方舟を造れ。また不義を行う者のために（この上）われに願い出てはならない。かれらは溺れ死ぬであろう(フード章、三七節・三田訳)。
- ■ 我ら(アッラー)の目の前で、我らの啓示どおりに箱舟を作るがよい。悪業にふけっている者どものことで(彼らをもなんとかして救ってくれといって)わしにうるさくせがんではならなぬ。いずれにして

もあの者どもは溺れて死んでいくさだめじゃ。」(フード章、三七節・井筒訳)

事例Ⅲ:神の顔

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

■ またアッラーと一緒に、外のどんな神にも祈ってはならない。かれの外には、神はないのである。かれの御顔の外凡てのものは消滅する。裁決はかれに属し、あなたがたは（凡て）かれの御許に帰されるのである(物語章、八八節・三田訳)。

■ アッラーとならべて他の神を拝んではならぬ。もともとほかに神はない。すべてのものは滅び去り、ただ(滅びぬは)その御尊顔(アッラー自身ということ)のみ。一切の摂理はその御手にあり、お前たちもいずれはお側に連れ戻されて行く(物語章、八八節・井筒訳)

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

■ 東も西も、アッラーの有であり、あなたがたがどこに向いても、アッラーの御前にある。本当にアッラーは広大無辺にして全知であられる(雌牛章、一一五節・三田訳)。

■ 東も西もアッラーのもの。それゆえに、汝らいずこに顔に向けようとも、必ずそこにアッラーの御顔がある。まことにアッラーは広大無辺、一切を知り給う(雌牛章、一一五節・井筒訳)

وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ■

■ あなたがたが利殖のために、高利で人に貸し与えても、アッラーの許では、何も増えない。だがアッラーの慈顔を求めて喜捨する者には報償が増加される(ビザンチン章、三九節・三田訳)。

■ 御前たち、他人の財産で得とろうとて利息つきで貸付けしても、そのようなものはアッラーのもとでは全然殖えはせぬ。アッラーのお顔を鵜拝したいばかりに喜捨したもの、そういうものこそ、二倍になって還ってくる(ギリシャ人章、三九節・井筒訳)

以上の事例を見てみると、アッラーには目、手や顔などもある。この種の隠喩は、これまで見てきたように言葉の置き換えができない隠喩であることに注意すべきである。前に述べたようにこれは、「知性的隠喩」である。この種の隠喩は語の拡張に重要な役割を果たしている。例えば、事例Ⅰ、Ⅲを見てみると、「アッラーの手」あるいは「神の顔」という表現は各節の中で独特な意味を持っている。「手」には証人、力、主権の意味が含まれており、辞書を引いてみると、「手」という語の意味の多義性が多くみられることは言うまでもない。「顔」も「手」と同様であり、この言葉の意味論的範疇が多様であることが分かる。事例Ⅲを見てみると、「顔」という語は他の語との関わりによって新たな意味が創造され、以上の「顔」

という語には様々な意味がみられ、ある節には「顔」は存在を意味し、他の節では「満足、方向」などの意味が表される。しかし、この語の意味の多義性が言語共同体の中で使用され、慣用的意味になり、辞書に登録されると、この隠喩は「死んだ隠喩」になってくる。リクールの主張に従うと、辞書には生きた隠喩が存在しないからである。アラビア語の辞書を引いてみると、「顔」、「手」、「目」という語の意味論的多義性が多く、この言葉には様々な意味がある。以上の議論から明らかであるように、生きた隠喩は翻訳不可能であるが、この「生きた隠喩」が辞書に登録され、慣用的意味になると、それを如何に翻訳することができるかを考察する必要がある。

まず、死んだ隠喩の翻訳の可能性を考えるまえに、声の文化における語の意味には独特な特徴があることに注意を払う必要がある。声の文化にはもともとは辞書がなく、語が文脈の中で生き生きとしており、他の語との関係によって新たな意味が創造されることが声の文化における語の意味の特徴であると言える。これに関してオング(1991)は以下のように述べている。

> ことばがもっぱら声として機能している社会は、文字社会とくらべてみると、恒常性維持的と特徴づけることができる(Goody and Watt 1968,pp.31-34)。すなわち、そうした社会は、ほとんど現在のなかで生きており、その現在は、もはや現在との関連がなくなった記憶をすてさることによって、均衡状態あるいは恒常性〔ホメオスタシス〕のうちにみずからを保っているのである。恒常性を支配している力は、一次的声の文化における語の条件について反省することによってうかがい知ることができる。〔省略〕声の文化には、もちろん、辞書もなければ、意味論的なずれもほんのわずかしかない。個々の語の意味は、グディとワットが「直接的な意味 direct semantic ratification」(Goody and Watt 1968,p.29)と呼ぶことによって、すなわち、その語がいまここで用いられている実生活の状況によって統御される (Luria 1976,pp.48-99)。語の意味は、そうした意味がつねにそこに固着している現実の状況からしか生まれない。そうした状況は、辞書のように、たんにほかの語からできているのではなく、同時に、身ぶり、声の抑揚、顔の表情、そして、実際に話される語がつねにそのなかで生じる全人間的、実存的な状況を含むのである。語の意味は、たえず現在から発している。もちろん、過去の意味が、多くのさまざまなしかたで現在意味をかたちづくってきたのだが、もはやそうした過去の意味は意識にのぼらないのである(オング 1991:102-3)。

要するに、ここでは注意を払うべき二つの点がある。一つは、「生きた隠喩」が辞書の中で固定され、「死んだ隠喩」になることは、声の文化から文字文化への変化のプロセスの一つであることである。もう一つは「生きた隠喩」が「死んだ隠喩」になるためにはまず言語共同体によって使用され、慣用的意味になることが条件の一つである。言語共同体によって使用されることは、すなわち、この「語」が言語文化的パラダイムの中に置かれることを意味する。アラブの言語文化的パラダイムにおいて顔は存在や方向、手は力や主権、

目は保護や愛、証人などを意味する。このような言葉は多義的意味を持つ言葉となっており、言語文化的背景によって支えられている。言葉の言語文化的背景は如何にこの言葉の意味に影響を与えているかに関して井筒(1992)は以下のように述べている。

> 言語との間には、与えられた素材を一定の方向に作り上げてゆく精神の構造行為が介在しており、それこそが意味の領域なのである。この事態を私は現実の世界の「分節」化と呼ぶ。「分節」(articulation)とは、人が実在の世界にたいしてとる特殊の視点の先端に生起する事態であって、言語的一すなわち歴史的、文化パターン的一に規定されている...... 名前があるかぎり意味単位があり、意味単位の定立に従ってものが生起する。すでに何遍も言ったとだが、我々は世界のなまのままの現実を、あるがままに経験してはいない。いわゆる「現実」は、我々の言語の語彙に登録されているかぎりの意味分節、すなわち、記号のプリズムを通して現れている仮相である。この記号のプリズムは、実在世界の忠実な写しではない。それに正確に対応する諸実在が、そこにあるわけでもない。むしろ、それらはすべて意味観念的な特殊形態であり、それを介してものが我々の知的理解の対象となるものである.....ここで注意すべきは、この記号のプリズムは、それぞれのコミュニティの言語文化パラダイムごとに異なるということである。意味分節の仕方と分節単位の組織化は、各言語ごとに別々になされる。言い換えれば、各言語の語彙構成はそれぞれに異なる.....記号のプリズム形成に際しては、同種の経験や同種の状況から、異なる言語はそれぞれに異なる要素を分出し、それらをそれぞれの仕方で組織化し、包括的意味体系すなわち「語彙」へと統合する。このような意味体系としての個々の語彙が、生のまま無分節・無意味の現実(X)を、意味のある世界へと作り変えてゆく。語彙は、一つの単一の全体ではなく、お互いに交叉し合う多くの下位的小語彙の合成体である。倫理・道徳的用語の作りなす意味体系は、このように相対的に独立した小語彙のうちのひとつである。それは、それ独特の世界観を具現する。意味論的現地からすれば、いわゆる「道徳律」なるものは、このように有意味的に解釈された世界の一部分なのである(井筒、1992:18-22)。

すなわち、このような「死んだメタファー」でも、それぞれの語には言語文化背景があり、その言葉が簡単に他言語に訳すことができないことは言うまでもない。以下のような事例をみてみよう。

事例 I :

- إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا
- 本当にあなたに忠誠を誓う者は、アッラーに忠誠を誓う者である。アッラーの御手がかれらの手の上にあり、それで誰でも誓いを破る者は、自分の魂を損なう者である。また誰でもアッラーとの約

束を、果す者には、かれは偉大な報奨を与えるのである（勝利章、十節・三田訳）。

■ 汝らに忠誠を誓う者は、そのままアッラーに忠誠を誓うことになる、アッラーの御手がその者の手の上に置かれて、従って、その違いを破ったりすれば、結局自分が損するだけのこと。反対にもしアッラーとの約束を立派に果たせば、アッラーが大きな御褒美下さろう（勝利章、十節・井筒訳）

イスラームの観点から考えると、神（アッラー）は目に見えない存在であり、アッラーは被造物と何の類比関係もない。では、以上の節に見られる「神の手」という人間的表現は一体どのように解釈されるべきだろうか。そしてこの節はどのように翻訳されるべきかであろうか。

アラブ文化においては、契約や条約を結ぶ際に、それが絶対に守られるべきであることを示すとき、参会者がたがいに手を重ねる習慣があった。この節においては、預言者と信者の間に契約が交わされ、さらにそこにアッラーがこの契約を認可したことを意味する。契約を守る約束として手を重ねるという習慣のない社会においては、このような表現を理解することは難しいであろう。それはこの節の文化的背景を作っている。さらにそこに「手」のメタファーの問題が付け加わる。アラビア語において「手」という語には、人間の身体の一部としての「手」だけでなく、権力、力、証人など様々な意味があり、それがおおう意味論的範囲は多様である。このような意味論的範囲は、最初は意味の拡張としてのメタファーによって創造されたものであるが、それが共同体のなかに安定した用法として定着すると、辞書に登録される辞項となる。この場合の「手」は、意味の衝突にもとづく創造的なメタファーであるよりは、共同体に定着した固定的用法としてとらえることができる。訳者に言語の背景にある文化的背景に対する深い理解がなければ、このようなメタファーの翻訳には誤りが生じる恐れがあると考えられる。

たとえば、クルアーンで「アッラーの手」という表現がなされたとしても、けっして擬人法として用いられているのではない。イスラームの考えでは、アッラーを人間にたとえることは不可能なのである。したがって、「アッラーの手」という表現がなされていても、アッラーに器官としての「手」があることを意味しているのでもなければ、人間の身体にたとえてアッラーを表象しているのでもない。このことを理解しないと、イスラームの本質が誤解されかねない。目標言語の文脈にあわせた動的翻訳の問題のひとつがここにある。目標言語での文脈に同化しやすいものだけが翻訳され、その他の要素が無視される危険性があるからである。もちろん、このような原典の意味をアラビア語以外の言語にそのまま移すことは不可能である。それでは訳者はどのような選択をするべきだろうか。その際には、注釈や言い換えなどのストラテジーを最大限に用いつつ、原典での意味を読者に正確に伝えるような工夫をすべきであろう。

事例Ⅱ:

- لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَـكِنَّ اللّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلأنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغَاء وَجْهِ اللّهِ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ

- かれらを（正道に）導くことは、あなた（ムハンマド）の責任ではない。アッラーは、御心に適う者を導かれる。あなたがたが施す良いものは、みなあなたがた自身のためである。あなたがたは、アッラーの御顔（御喜び）を願う外には施さない。施した良いものは、完全にあなたがたに返されよう。あなたがたは不当に遇せられることはないのである(雌牛章、二七二節・三田訳)。

- 何もお前(マホメット)が一々みんなの手を引いてやることはない。アッラーが御心の向いた者を自由に導いて行き給う。とにかく汝ら大切なものをひとに喜んでやれば、結局は自分お身のためになる。アッラーの(嘉し給う)御顔が見たいばかりに施しをするのであってみれば。そして汝らが自分の大切なものをひとに喜んでやれば、それだけ充分にお返しが来る。決してひどい目に遇うようなことになりはしない(雌牛章、二七二節・井筒訳)

以上の節を見てみると、「アッラーの顔」という表現が出てくる。この表現は、字義通りの意味ではなく、内的意味が含まれている。アラビア語の辞書を引いてみると、「顔」は身体的顔のみならず、「顔」には様々な意味が含まれており、アラビア語の言語文化的コンテクストの中で「顔を目指す」というの表現は、相手の喜びや赦しを目指すことを意味する慣用的意味となっている。しかし、目標言語である日本語における「顔」という言葉の意味論的な領野にはこのような意味が存在しないことに注目を払う必要がある。日本人の読者にとって一体「アッラーの顔」という表現は何を指しているか、この表現はどのように理解されているかが大きな問題の一つであると考えられる。この隠喩的表現を字義的に解釈すべきか、あるいはこの字義的意味の背後に深い内的な意味が隠れているかという問題は、他言語にクルアーンを翻訳する際のみに起きる問題ではなく、アラビア語においてもこの表現を如何に解釈するべきかが議論の焦点となっている。これに関してイスラーム学派の間に行われている議論は以下のように要約できる。

ムアタズィラー学派(合理主義者)は、神に関してクルアーンに見出されるあらゆる人間的表現はアレゴリーに過ぎないと考えた。例えば、アッラーの手といえば、その惜しみなく与えることを、アッラーの顔と言えば、その知識や存在を表すものと解釈された。こういう比喩解釈法を術語ではターウィール(ta'wil)と呼ぶ。

この問題に関する哲学者たちの論争について、井筒は以下のようにまとめている。

ムアタズィラー学派によれば、神は始めなく終わりなく、全てを含み、何者に含まれることなく、時間、空間、概念を超越した無限者であり絶対者である。コーランでは神は大空に広がる王座に腰かけていることになっているが、勿論比喩に過ぎい。神は無限者である故に、何処にいると場所を定める訳には行かな

い。神は宇宙を充たし、しかも同時に宇宙を超越し、これを包含している。この考えをムアタズィラーはその分派により色々に表現している。「神は到る処に在ると言う者もある。創造主は何処にも居はしない、ただ永劫の過去から居る処に居るだけだと言う者もある。また、創造主は何処にでも居る。即ち、彼はあらゆる場所を包含し、彼の存在は如何なる場所にも発見される、と言う者もある」(Al-'Asha'ri 1990:202)

これに対してに、アシュアリー学派は「中間を行った」というのがイスラーム思想史研究者の通説になっている。それは粗雑な擬人神観主義が神を全く人間と等しく表象し、「神は我々人間と同じ知識を有し、我々人間と同じ能力を在し、同じ聴覚、同じ視力を有する」と考えるのにも直接与することなく、そうかといって、「神には知識もなければ、能力も聴覚も視覚も生命も意志もない」というムアタズィラーの意見にも従わない。「いと高き神は知識を有するが、それは人間の知識の如きものではない。能力を有するが、我々の能力の如きものではない。聴覚も視覚も有するが、それは我々の聴覚や視覚の如きものではない」という立場を取ったことを指すものである(井筒訳、1991:71)

すなわち、アシュアリーは、このような章句は文字通りに解釈しなければならず、神が人間のように描かれている章句に対してアレゴリカルな解釈(Ta'wil)を加えてはいけないことを盛んに力説している。

クルアーンの宗教的言語に関して、中村(2002)はイスラーム学派による議論を以下のようにまとめている。中村(2002)は「コーランは物質的形態ではけっして神のことばではない…アシュアリー派の主張するように、神の言葉は観念(ma'na)の中にあると言うのでもない。ことばには、ある目的のために組み立てられた観念と音と文字が含まれる。このようなことばで神は語る。つまり、「神は本当の意味で(haqiqatan) 語ったのであり、ムハンマドに神が下したコーランは本当の意味で神のことばであり、この他の言葉ではない」(Ibn Taymiyah,p.419)のである(中村、2002:148)。しかし、ガザーリーは違う見解を取り、「知識がすべて明白にコーランにあるのではなく、可能性としてあるのである。それはそこにある無限の知恵の扉を開ける正しい秤によって初めて見出されるのである[36]」と強調している。

以上の議論を踏まえると言語の意味は字義通りに限らず、訳者は意味が言語的意味(linguistic meaning チョムスキーのモデルから要素を慣用)と指示的意味(refrential meaning 表示的「辞書的」意味)、そして感情的(あるいは暗示的)意味(emotive or(connotative) meaning)に分ける対策をとるべきであることが分かる。マンディ(2009)はこのケースに対する翻訳のテクニックとして、以下のような二つの提案を提示している。

> 言語学から採用した一連のテクニックが、翻訳者が様々な言語項目の意味を決定するための補助的な手段となる。指示的意味と感情的意味を決定するテクニックの要は、言葉の構造を分析して、関連する語意領域の中の似たような言葉を区別することである..... もう一つのテクニックは意味構造分析(semantic structure analysis)である。Nida(p.107)は'spirit'という語の様々な意味「悪魔」「天使」「神」「霊」

[36]アル＝ガザーリー『再興』IV,pp.32-42

「精神」など）をそれぞれの特徴(人間対非人間、善対悪など)によって、視覚的に分類している。この分析の中心的な考えは、翻訳を学ぶ学生たちに、‘Spirit’のような複雑な意味を持つ言葉は様々な意味になること。そしてとりわけ文脈によって「条件づけられ」ていることを理解するように促す点にある。だから’spirit’という言葉は常に宗教的意味になるわけではない。’Holy Spirit’ (聖霊) という言葉のように、たとえ宗教的意味になる場合でさえ (あるいはそういう場合特に) 、その感情的・暗示的価値は目標文化によって変わるのである (Nida1964a: 36)。言葉に結びいた連想というのはその暗示的価値であり、それは誤用論の領域あるいは「使用における言語」に属するものと考えられる。そして何よりも重要な点は、Nida(p.51)が比喩的な意味や複雑な文化的イディオムを扱う際の、コミュニケーションにおけるコンテクストの重要性を強調していることである。例えばあるフレーズの意味がフレーズに含まれる個々の要素の統計からずれるような場合がレーズの意味がフレーズに含まれる個々の要素の統計からすれるような場合がある (マンデイ 2009:61)。

5.3.3 象徴から象徴へ

メタファーは象徴と結びついている。象徴とメタファーの関係に関してリクール(1993)は次のように述べている「隠喩的に発話に現れる、字義的意味と比喩的意味との関係は、象徴の持つ、まさしく意味論的な特質を同定させてくれるような、適切な指針を提供する。この特質は、象徴のあらゆる形態を、一つの言語に関連づけるものであり、その、象徴が、その発生または出現する膨大な数の場所の中に散在しているにもかかわらず、その統一性を保証するものである。この意味論的次元の出現は、われわれが、今だに、象徴の意味論的性格を、言語の意味論的性格を、言語へのどんな置き換えも拒否する、象徴のほかの特質と混同している限り、理論的アプローチの結果によるものである。象徴は初めに、話(speech)を生み出すとしたら、事実、思考を生み出すだけである。隠喩は、言語的親近性をもつ、象徴のこのような面に、光を当てるうえで適切な試薬である(リクール、1993:99)。象徴は宗教的言語の中でよくみられ、隠喩の中から象徴が生じる事例が多く見られる。クルアーンの中でもこのような現象が見られる。以下のような事例が挙げられる。

事例 I :神の王座

اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

■ アッラー、此の生ける神、永遠の神をおいて他に神はない。まどろみも睡(ねむり)りも彼(アッラー)を掴むことはなく、天にあるもの、地にあるものことごとくあげて彼に属す。誰あって、その御許しなしに彼(アッラー)に取りなしをなしえようぞ。彼は人間の前にあることもうしろにあることをすべて

知悉(ちしつ)し給う。が、人間は、(その広大なる)智恵の一部を覗かせていただくのもひとえに御心次第。<u>その王座は</u>蒼穹(そうきゅう)と大地を蓋(おお)ってひろがり、しかも彼はそれらを二つながらに支え持って倦(う)みつかれ給うこともない。まことに彼こそはいと高く、いとも大なる神(雌牛章、二五五節・井筒訳

■ アッラー、かれの外に神はなく、永生に自存される御方。仮眠も熟睡も、かれをとらえることは出来ない。天にあり地にある凡てのものは、かれの有である。かれの許しなくして、誰がかれの御許で執り成すことが出来ようか。かれは（人びとの）、以前のことも以後のことをも知っておられる。かれの御意に適ったことの外、かれらはかれの御知識に就いて、何も会得するところはないのである。<u>かれの玉座は</u>、凡ての天と地を覆って広がり、この２つを守って、疲れも覚えられない。かれは至高にして至大であられる(雌牛章、二五五節・三田訳)。

■ اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ

■ アッラーこそは、あなたがたには見える柱もなくて、諸天を掲げられた方である。それからかれは、（大権の）<u>御座に鎮座なされ</u>(雷電章、2 節・三田訳)

■ アッラーは、肉眼に見えるように柱を一本も使わずに大空を高々持ち上げ給うた御方。そうしておいて<u>王座にどっかとつき給うた</u>(雷鳴章、2 節・井筒訳)

事例Ⅱ:光と闇の間

فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

■ だからアッラーとその使徒、そしてわれが下した<u>光明</u>を信じなさい。本当にアッラーはあなたがたの行ったことに通暁なされる(騙し合い章、八節・三田訳)。

■ さればお前たち、アッラーと使徒を信じ、また我ら(アッラー)の下した<u>光り</u>(啓示)を信ぜよ。アッラーはお前たちのしているを何からまで知っていらっしゃる(騙し合い章、八節・井筒訳)

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاء وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاء وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ

■ 盲人と正常の目の人とは、同じではない。<u>暗黒と光明</u>も、また（涼しい）影と、（太陽の）灼熱も、また生と死も、同じではない。本当にアッラーは、御好みになられた者に御聞かせになる。だがあなたは、（死んで）墓の中にいる者に聞かせることは出来ない。. あなたは一人の警告者に過ぎない(創造者章、一九-二三節・三田訳)。

■ 目の見えない人と見える人では大いに違う。闇と光、日陰と暑い日向も大いに違う。生きているのと死んでいるのでは大いに違う。誰の耳を聞きになるかはすべてアッラーの御心次第。死んで墓の中にいる者に汝がいくら喋ったとしても聞えはせぬ。汝は、ただ警告しておればそれでよい(天使章、十九〜二三節・井筒訳)

以上の節を見てみると、『クルアーン』の中で象徴がよく用いられていることが分かる。光は信仰や啓示の象徴となり、王座はアッラーの限りなくの主権の象徴となっている。なぜ象徴が宗教的言語の中で用いられているかに関してこれから詳細に考察する。象徴は認識と密接に結びついており、真実を語り、認識するプロセスに重要な役割を果たしている。象徴と認識のプロセスの関係に関して、オルティグ(1970)は以下のように述べている。

> 言語の機能は次のように説明されよう。言語はかたちのシステムとして現れる。このシステムは自己自身とつながることによって、また選択され取り出された記号の秩序を作ることによって、<普遍的なもの＞・語るべき事物の普遍性・綜合的統一の原理ーそれらは場合によって、内側にある理性もしくは外側の宇宙と考えることができるがーへと開かれ、通じている。言語の持っているこの第一の機能はいわば、現実的効果を持っていることが認められよう。この機能は世界の中での人間の基本的状況を現実的に確立する。それは、普遍性という地平において人間を自己自身において存在せしめるが、それこそが動物に対する人間存在の独自性をなすものである。ただこのシステムが動くためには、あるいは古代の神話が語るように大地の上に天という無限の世界を持ち上げるためには、＜空虚＞を作る必要があった。そのようにして言語がわれわれを宇宙に対して存在せしめた時、言語はいわばわれわれを個々の事物から分離せしめたのである。言語はそれらの事物を(普遍的ものの見地から)＜観念＞として、つまり＜可能性＞として現れるようにした。認識し・知覚し・行動する等の可能性としてである.... われわれに関係するこの可能性を通して、世界におけるわれわれの存在は真に全体の論理である論理に従って、実現され、完成されて行く。(何故ならば、動詞という集めるものにはそれ以外の全体性はないからである。) 言語は媒介者である。すなわち、単語はそれを考える仕方によって意味を持つことをも持たないこともあり、単語は＜可能性＞に対してのみ、相対的で間接的な決定にのみ関連するのである。 (オルティグ、1970: 21-2)。

すなわち、象徴は人が見ることが＜できる＞ものであり、想像し、それを教材にして多くのことを認識することができると言える。たとえば、以上の節を見てみると、信仰とは何か、信仰を否定することはどのようなものであるか、アッラーの限りない主権とは何か。これらの問いに対しては、象徴によってしか答えることができない。人間が理解するためには、抽象的あるいは超越的真理を具体的形象で描く必要があり、それによって初めて人間が物事を認識することできる。人間の認識は象徴的認識であると言える。カッシーラー

(1997)は人間の認識が象徴的認識であることを強調している。カッシーラー(1997)は次のように述べている。「人間の知性は「イメージを要する」知性の代わりに、我々はむしろそれはシンボルを要するものという人間の認識は、その本性上、シンボル的な認識である。この特性こそ、認識の力とその限界をともに特徴づけているものなのである。そしてシンボル的思考にとっては、現実的と可能定、現実的と観念的なものの間に判然たる区別をすることは、欠けることのできないことである。シンボルは、なんら物理的世界の部分として現実の存在をもたない。ただ、それは「意味」を持っているだけである。原始的思考では、存在と意味の二領域を分化することは、なお極めて困難である。両者は、つねに混同されているのであり、シンボルは、呪術的または物理的力を備えているかのように考えられている。しかし、人間の文化がさらに進歩すると、「物」とシンボルの差異が明らかに認められるようになるが、このことは、現実性と可能性の区別もまた、ますます判然としてきたことを意味する。この相互依存関係は、間接的方法で証明することができる。シンボル的思考の機能が損傷され、または明らかでなくなるというような特殊の条件のもとでは、現実性と可能性の差異もまた、不明確になるという事実が見られる。両者の差異が、はっきりと知覚できなくなるのである。言語病理学は、この問題に興味深い光明を投じた。失語病の例において、患者は、特殊の言葉を使い得なくなるばかりでなく、同時に、その一般的知的態度に微妙な欠陥を現すことが実に多い.... 彼が、より抽象的思考様式を要する問題に当面したとき、すなわち、現実性よりも、むしろたんなる可能性について考えねばならないとき、彼は直ちに大きい困難を経験した。かれは「非現実的な」ものを考えたり、語ったりすることができなかった(カッシーラー、1997:129-0)」と述べている。すなわち、人間が象徴を通して考えることは、正常の認識のプロセスの一つであると言える。

認識と象徴の関係の解明は言語病理学においてのみならず、哲学においても求められている。ヴィトゲンシュタインは『論理哲学論考』のなかで次のように書いている。「論理学的命題の特色は、それはシンボルにおいてのみ、真であることが認められるということであり、この事実が論理の哲学のすべてを含んでいる」(命題六・一一三)。あるいは、「表現は一つのかたちと一つの内容を特徴付ける」(命題三・三一)。以上、象徴と認識の密接な関係に関する先行研究を紹介した。では、象徴は言語学的観点からみると、如何なる機能を果たしているだろうか。

象徴は単に伝達機能だけではなく、意味作用に関与している。カッシーラーは「記号は存在の自然的世界の一部であり、象徴は意味作用の人間的世界の一部である」という(カッシーラー、1997『人間』)。象徴の意味論的機能に関してリクール(1993)は以下のように述べている。

> 象徴は、最も一般的な意味で、「表意作用の余剰」として機能する....隠喩理論の場合と同様、象徴に現れるこのような表意作用の超過を、字義的表意作用を対立させることができる。それは二つの解釈を同時に対立させるという条件の下でのみ可能である。ある象徴に、もっと多くの意味が含まれていることを分からせてくれるのは、まさに、その字義通りの意味を認めた上でのことであるから、ある一つの

解釈に対してのみ、二つのレベルの表意作用が存在するのである。この、意味の余剰は、字義的解釈の余りである。しかしながら、象徴の表意作用に参与する者にとっては、実際には、二つの表意作用、すなわち、字義的で他方は象徴的表意作用が存在するのではなく、むしろ単一運動、すなわち、参与者を、一つのレベルから他のレベルへと転移させたり、字義的表意作用を手段として、または、それを通して、第二の表意作用へと同化させたりする運動が存在するのである..... 象徴的表意作用は、一次的表意作用を通してしか二次的表意作用に達することができないように構成されており、この点で、一次的表意作用こそ、意味の余剰に接近するための唯一の手段である。一次的表意作用が、実際のところ、ある意味の意味として、二次的表意作用を与えるのである....象徴的知識は、概念を直接把握できないときにだけ、また、概念への方向が、一次的表意作用の二次的表意作用によって、間接的に示されるときだけに存在する(リクール、1993:99-100)。

すなわち、象徴的意味作用には字義通りと比喩的意味という二つの意味があるのではなく、字義通りの意味が読者を内的意味へ運び、表面的意味のおかげで、深層的意味を認識することができる。それゆえ象徴的意味とは、第一の意味を通ってのみ第二の意味に到達できるような意味である。これは象徴の独特な特徴の一つである。象徴は第一次的意味を通して第二次的意味に同化させる。それは物事の間を同化させ合いながら、読者を物事に同化させ、われわれと物事の間に親しみを生じる働きもみられる。つまり、象徴は上に論じてきたメタファーの理論と同様に、物事の間にある既存類似性に基づいて成り立っているのではなく、むしろ今まで無関係であった二つの意味論的領野を接近させることによって、新たな意味論的範疇を創造する。これに関してリクールは以下のように述べている。

隠喩の論理はわれわれを別のところに導く。それはむしろ、それまでは無関係であった二つの意味論的領野の接近によって、現実の新しい分節化と範疇化が粗描せられるのはいかにしてかを示す。意味の革新は、概念的思惟と敵対するどころか、むしろその発生の次第を教える。このようにして象徴の理論は隠喩の理論によって、カントの「図式論」の「形象的綜合」に隣接せしめられる。象徴が汲めどもつきぬ釈義の源泉となるために、概念を拒否する必要はない。どんな概念も、象徴ももたらす「より多くを考える」要求に、応えきれないとしても、それはただ既成のどんな範疇によっても、象徴のうちに保たれている意味論的可能性を、説明しきれないということを意味しているにすぎない。そして意味の過剰について証言をなしうるのは、ただ概念の働きがあるだけなのである(リクール、1978:125)。

リクールが述べたように、読者や聴取者が一次的な意味から二次的な意味に達成できるようになるために、象徴は最も有効である。イスラームにおいてアッラーは肉眼で見られない神であり、拝む神の無限の力、主権や存在を認識できるようになるために、象徴が不可欠であると言える。明示的意味を通して暗示的意味に

達成することができる。ガザーリーがこの明示的意味と暗示的意味に関して以下のように哲学的に分析している。

我々が譬えや比喩(maṯal)という場合、それは外的形相姿に意味を与えることに意味する。したがって、人はその内的意味をみれば、それが真実であることがわかる。しかし、その外形相姿だけをみれば偽りであるということになる…預言者たちは比喩によってしか人々に語り得ない。なぜなら、人々の知性に応じてしか語り得ないからである。人々の知性はいわば眠っている人の水準でしかなく、眠っている人に説明するには比喩を使わざるを得ない…このために神の使徒は言っている。「信徒の心は慈悲深きお方の二本指の間にある」と。これは霊知者のみ理解できる比喩である。それには、夢の象徴理解を夢解き(ta'bir)と呼ぶように、比喩的解釈(ta'wil)が必要である。愚か者はこの解釈を知らないために、彼らの理解は表面的な意味を出ないのである（中村 2002:105)

以上、象徴的意味に関して論じてきた。上述した通り、象徴は宗教的言語においてよくみられ、超越的価値を認識するために、最も重要な役割を果たしている。ではこのような象徴は翻訳作業においていかなる影響を与えているかに関して考察する必要がある。

ルルカ(2000)は「象徴はたんに何かある別の意味を指し示すだけではなく、その意味をありありと描きだし、演出することによって、いわばその意味に関することによって、何かを意味するのである。その故、象徴は安易に創りだされたり、案出されたりはできない。なぜなら、それらは所与のものであり、人間の集合的体験の根源に根づいたものだからである。これに対し、指し示すだけの標識に用いられる記号は、取り決めや習慣や組織に基づいている(ルルカー、2000:23)」としている。すなわち、象徴的な意味にも言語文化的背景が見られることに注意を払う必要がある。どのような翻訳的ストラテジーを用いれば、このような象徴的意味が異なる言語に移すことができるかに関して考える必要がある。コセリウ(1983)はこの点に関して以下のように述べている。

> 原典の言語がそのテクストの中で、純粋に道具としての言語記号体系の機能以外の機能をも果たしているような場合には(この両方の場合の重なっていることが非常に多いのだが)、翻訳するさいに、素材関連と意義との間に紛糾の生じることもありうる。それはとくに次の二つの場合である。A）表されている事物(関連されている素材)自体が、当該の二つの言語社会の中で異なった象徴的機能をもっている場合、b）原典に含まれている個別言語的事実が単に素材に関連する機能だけではなく、同時に、直接象徴的にははたらく機能をもっている場合である(コセリウ、1983:325)。

5.4 アレゴリー(Allegory)

アレゴリーはディスコースの表現の明晰さの度合いの増減に重要な役割を果たしている。アレゴリーは、

寓話、物語、たとえ話、注釈など幅広い形式に至るまで様々な形をとっている。アレゴリーの多様な形式に関してフレッチャー(1987)は以下のように述べている。

> アレゴリーは多様な形をとってきた。基本的には二つないしそれ以上の意味の切れ目なく連繋した連続体がつくり出されるよう言語を構成していく手段であるこの象徴的モードの成否は、そこから少ない時には二つ、多い場合は七つになる「意味のレベル」を作り出すことができるように、いくつかの象徴(シンボル)が混淆をとげられているかどうかにかかっている。このモードによるなら、字義通りの意味はひとつだけということはありえず、およそある陳述が有効である場合には、それはもう一つ超越的意味を、即ち字義通りのレベルの向かうにもうひとつ象徴は剰余の部分をも孕まねばならないのだというふうに考えられている(フレッチャー 1987:9)

さらに、ルブール(2000)はアレゴリーの定義に関して「アレゴリーは、いくつかの隠喩の首尾一貫した連なりである。これは描写の形を取るにせよ物語の形を取るにせよ、一つの抽象的真理を伝達することを目的としている。だからアレゴリーは、字義通りの意味の派生的意味から成る… 本当の隠喩は、つねに非比喩的項／語を含んでおり、従って比喩的意味にしか読み取ることはできない。一方アレゴリーはすべての項／語が隠喩表現であり、字義通りにも比喩的にも読めるのである(ルブール、2000:81)」と定義している。

即ちアレゴリーの覆う領域は幅広い。例えば、寓意、ことわざ、たとえ話、物語などがアレゴリーの領域に入る。アラブレトリックにおいてアレゴリーは知性的アレゴリーと言語的アレゴリーに分類されている。アレゴリーに関してフォンタニエ(1968)は、「アレゴリーは、ある思考を別のものの姿を借りて表すので、その思考は「それが何のベールも付けず、直接あからさまに示される場合に比べると、より感覚的でとらえやすく、より際だったものになる」(フォンタニエ『文彩論』一一四項)と。さらに、フレッチャー(1987)は「アレゴリーの方法とは、あるテクストを何か別のものによって解釈する方法である。その何か別のものというのが何であるかは差し当たり別として」(ウルフソン『ピロン』Ⅰ、一三四)。このようなアレゴリーは、字義通りの意味の持つ一定の安定性を前提するばかりか、この字義通りの意味の外部にあるリファレンス系の間を行ったり来たりする運動の自由をも前提とする(フレッチャー、1987:12)」と述べている。

すなわちアレゴリーは、メタファーと違って感覚‒経験の世界に属するのではなく、むしろ思考の世界に属する傾向がある。一言に要約するのであれば、メタファーは見、アレゴリーは考えるのである。アレゴリーは思考と関わるものであり、語と関わるのではなく、むしろ概念と関わっているものであるからこそ、文彩やレトリックの領域から外れてしまうとルブール(2000)は指摘している。

『クルアーン』的文体においてはアレゴリーがよく見られる。しかも『クルアーン』自体のなかで、その

ことが語られている。例えば、以下のような節が挙げられる。

هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ وَأُخَرُ الْكِتَابَ مُتَشَابِهَاتٌ

(アッラー)こそはお前の聖典を下し給う御方、その中にはこの聖典全体の母体(基礎的、本質的部分の意)とも言うべき、文句のはっきりしたとろこと、それから別に曖昧なところがあって(イムラーン章、七節・井筒訳)

以上の節を見てみると、井筒の訳においては「曖昧なところ」という訳語が見られるが、原文においては「motašabihat」という言葉は、文字通り「アレゴリー的節」という意味を表している言葉である。この場合の「motašabihat」は不明瞭あるいは曖昧な言葉という意味ではなく、一般読者が始めて見た際に理解できない比喩的節のことを指し、この節の正しい解釈あるいはこの節に関する真の理解は信仰と並べて知識を持つ者のみに限られている。クルアーンはすべての人間に対する普遍的メッセージであり、読者や聴取者のレベルが様々である。一般の読者が誰でも簡単に認識できるはっきりした節と、表面的意味に止まらず、知識による正しい解釈が必要となる深層的意味を持つ節が見られる。このような解釈が必要となる節の中の一つは、比喩的節が挙げられる。クルアーンにおいては比喩的節や表現が多く見られており、このような比喩的表現はメッセージを明瞭化し、クルアーンのというテクストの模倣不可能性の最も根本的要因の一つであると言われている。クルアーンの中から以下のような事例が挙げられる。

事例 I :

لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

■ かりに我ら(アッラー)がこのクルアーンを山の上に落したなら、山はみるみるうちに畏まり、アッラーの威厳を恐れ真二つに割れてしまうことであろう。と、こういう種類の譬えを引いて聞かすのも、なんぞして彼らに反省の機会を与えてやりたいと思えばこそ(追放章、二一節・井筒訳)

■ もしもわれがこのクルアーンを山に下したならば、それはきっと遜って、アッラーを恐れて粉々に砕けるのを見るであろう。こんな譬えを、われは人間に示すのは、恐らくかれらが熟考するであろうと思うからである(集合章、二一節・三田訳)。

事例Ⅱ:

وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ■

■ あなたの手を、自分の首に縛り付けてはならない。また限界を越え極端に手を開き、恥辱を被り困窮に陥ってはならない(夜の旅章、二九節・三田訳)。

- ■ 手を頸に縛り付けたのもいけないが(施しをする際に出しい措しみするのもいけないが)、さりとてに広げてしまうのもいけない。それは結果、悪く言われたあげく、無一文になってしまう (夜の旅章、二九節・井筒訳)。

以上の節においてアレゴリーが使用されており、お金の使い方を教えるために、人間の日常生活に最も身近なものに例えるのである。ケチは抽象的態度であり、この態度を説明できるようになるために、アレゴリーは抽象的ものを具体的なもので説明する。自分の両手で首を縛りつけることは自分の目で見ることができ、このような態度は人間が受け入れられない態度であり、みっともない態度である。ケチも自分の手で首を縛り付けている態度と同様に良くない態度である。この種のアレゴリーは教訓的機能を持っていると見做されている。自分の手で首を縛り付けてはならないというのはアレゴリーであり、このアレゴリーはケチのことを指し、「限界を越え極端に手を開き」というのは、お金の無駄遣いのことを意味する。アレゴリーはメッセージを具体的なもので説明し、メッセージを明確に伝達する重要な役割を果たしている。

ルブールが指摘したように、アレゴリーを使うと二度教わることになる(ルブール、2000:83)。原文におけるアレゴリーは謎のようなものであり、最初に聞いてもどういう意味か分からないが、謎を解くことによって、アリストテレスの言葉を借りると「学ぶ快さ」を喚起する。「学ぶ快さ」に関してはさらに、ルブール(2000)は「謎こそが、まさしくアレゴリーの教育的能力、プラトン的意味での「エロティシズム」を形つくるものなのではないか。アレゴリーは人に不審を抱かせ、動揺させるから、人はそこにあるかもしれない何かの別のものを探し、〔プラトンのふうに言えば善の実相を見るために〕洞窟から出ようという気になるのだ。謎とは、このように探求への誘因剤なのである(p.84-5)」と強調している。このような探求によって学ぶことが多く、アリストテレスが言う通り学ぶ快さも喚起できる。この場合のアレゴリーは装飾のために使用されている修辞学的アレゴリーではなく、物事を認識し、教育的機能も持っているアレゴリーのことを指す。アレゴリーの本質を理解するために、さらに『クルアーン』から以下のような事例が挙げられる。

事例Ⅲ:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

- ■ 我ら(アッラー)始め、天や地や山々にこの荷物(信仰を指す)預かってくれぬかと言って見たけれども、みなとも重くて持ちきれませぬと尻込みし、怖れるばかり。人間だけが引き受けたのはよかったが、忽ち横暴で無道者の本性発揮した(部族同盟章、七二節・井筒訳)

■ 本当にわれは、諸天と大地と山々に信託を申しつけた。だがそれらはそれを、担うことを辞退し、且つそれに就いて恐れた。人間はそれを担った。本当に（人間は）不義でありかつ無知である(族連合章、七二節・三田訳)。

事例Ⅳ:

فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ■

■ そして天と地に向かって『さ、お前たちここへ来い、喜んで来るか、それとも迷惑か』とおっしゃると、『喜んで参ります』とお答えした(わかりやすく章、一一節・井筒訳)

■ そして天と地に向かって、『両者は、好むと好まざるとに関わらず、われに来たれ。』と仰せられた。天地は（答えて）、『わたしたちは喜んで参上します。』と申し上げた(フッスィラ章、一一節・三田)。

事例Ⅴ:

وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً

■ それから、地上をあまりいい気になって闊歩するでない。別にお前に大地を裂くほどの(力がある)わけでもなし、高い山々の頂上まで登れるわけでもあるまい(夜の旅章、三七節・井筒訳)

■ また横柄に地上を歩いてはならない。あなたがたは大地を裂くことも出来ず、また（背丈が）山の高さにもなれない(夜の旅章、三七節・三田訳)。

事例Ⅵ:

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ

■ 他人に対して（高慢に）あなたの頬を背けてはならない。また横柄に地上を歩いてはならない。本当にアッラーは、自惚れの強い威張り屋を御好みになられない。歩き振を穏やかにし、声を低くしなさい。本当に声の最も厭わしいのは、ロバの声である(ルクマーン章、一八-九節・三田訳)。

■ それからお前かりにも他人に頬をそむけて見せたり(はげしい軽蔑のしるし)、地上をさも偉そうに濶歩したりしてはいけない。やたらに威張りちらし、偉らがる者はアッラーの好み給うところではない。歩き方は慎ましく、もの言う声は低く抑えて。人の声もいろいろが、中でも一番いやらしいのは驢馬声（ろばごえ）というもの (ルクマーン章、十八−九節・井筒訳)。

以上の節を見てみると、アレゴリーがいかに教訓的な機能を持つかが分かるだろう。たとえば、例四、五に示されている通り、この節は人間の道徳やモラルに関する節であり、他人に対する高慢な態度や大い

ばりで地上を闊歩するような態度などはタブーであることを示している。そして、人間の無力を表すために、例四においては人間が大地を裂けるわけもないし、人間の背丈も高い山々に届くはずがないというアレゴリーが使用されている。例五の中でも、最も厭わしいのはロバの声であると書かれており、この文章は比喩的な意味で理解することもできるが、字義通りに理解することも可能である。ルブール(2000)が述べたように、「アレゴリーの本質は具体的な説明にほかならない。けれども、アレゴリーは証明できるような構えも取る。これはことわざによく現れている。ことわざは、日常的真理の陳述から道徳的真理の陳述を引き出し、意味のみならず真理までも移し変えようとするからだ」(ルブール、2000:85)と言う。すなわち、アレゴリーは物事の間の類似から蓋然的な真理を導くと言える。このようなアレゴリーの中では擬人化の生じる傾向があり、例えば例Ⅱでは、人間が預かっている荷物(信仰／信託)が重いものであり、この重さのあまり、天や地や山々がこのような信託を尻込みしたと語られている。例Ⅲの中では、すべての被造物(天や地なども含めて)がアッラー(唯一の創造者)の手に還元されることを示すために、アッラーと天や地との間の会話が設定されている。このような事例がアレゴリーの教育性を示すことは言うまでもない。

　さらに、アレゴリーは誇張の機能を持ち、語り得ない物事を語りえるようになるために、アレゴリーが用いられることが多い。誇張の機能を持つアレゴリーの事例には以下のようなものがある。

مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لاَّ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلاَلُ الْبَعِيدُ

■ 己の主を信じようともしない人々をものの譬えで言おうなら、そのような者どものすることは、嵐の日に風に吹きまくられる灰のようなものか。われとわが手で稼いだもの(現世で積みかさねた悪業)をもうどうにもしようがない。こうまで道を迷ってしまっては、引き返そうにもすべはない(イブラーヒーム章、十八節・井筒訳)。

■ 主を信じない者を例えれば、かれらの行いは丁度暴風が吹き荒ぶ大荒の日の灰のようなものである。努力した凡てのことは、かれらに何も役立つものはない。これは（真理の方向から）遠く離れ去っている者である(イブラーヒーム章、一八節・三田訳)

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُواْ عَنْهَا لاَ تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاء وَلاَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ

■ おい、よく聞け。我らの神兆を嘘よばわりして、傲慢な態度をとった人々、そのような者どもには天の扉は絶対に開かれぬ、天国には絶対に入ることはできぬ。駱駝が針の穴を通らぬかぎりはな(『新聖書』有名な形象。「マタイ伝」第十九章二四節その他)。こうして我らは罪人どもに報いを与える(胸壁章、四〇節・井筒訳)。

- わが印を偽りであるとし、それに対し高慢であった者たちには、天の門は決して開かれないであろう。またラクダが針の穴を通るまで、かれらは楽園に入れないであろう。このようにわれは罪ある者に報いる(高壁章、四〇節・三田訳)。

以上の節を見てみると、アレゴリーは単なる教訓的機能のみならず、誇張の機能を持つことが分かる。誇張法に関してルブール(2000)は「誇張法においては、シニフィアンの増幅されたありようは、実は意味することのある種の不可能性を意味するためのものである.....誇張法は自分の言いたいことはとうてい言葉では言い表せないこと、使い古された陳腐な用語では、とうてい自分の憤激、苦痛、喜び、愛、自分のありようなどの表出することはできないことを意味するのだ。誇張法の「過剰」は現実を表すことを意図したものではない。そうではなくて、現実を自分の感じている通りに表現することができない、というわれわれの無能力を意味しているのである....誇張法によって現実のありようを語られている場合でも、それは現実は言葉を超えていることをわれわれに指し示すためにほかならない....誇張法は既成の語法と話す主体の乖離を強調するわけだが、これは他のすべての文彩に共通する特徴である。このように誇張法は、すべての文彩の一般的機能、すなわち「言葉では言い表せないもの」を言い表すという機能がどんなものかを示してくれるのである(ルブール、2000:69-70)。誇張法は言葉で言い表せないことを表現し、言葉の限界を越え、情報や状況の過剰を伝える。アレゴリーはこの誇張の機能を持っている。それでは、言葉の限界を超えるアレゴリーは真意を伝達するのだろうか、それとも偽りの情報を提示するかのだろうか。この点に関してこれから詳細に論じる。

5.4.1 クルアーンとアレゴリー的表現の解釈

真意は字義的意味から理解されるべきなのか、あるい字義的な意味の背後にある内的な意味に隠れているかという問題は、イスラーム思想家を魅了してきた。この場合の真意は、真実やリアリティあるいは存在論的真実のことを指す。この真意は字義的意味にあり、比喩的意味あるいはアレゴリーはその対照となっている。しかし、アルジュルジャニーはこの見解を強く批判した。アルジュルじゃニーによれば、比喩的意味は偽を提示するのではない。内的意味に隠れている意味が真意であり、アレゴリーやメタファーは「慣用の表現」と見做すことができる。アラブレトリックにおいて真意は字義的意味にあるのか、それとも比喩論的意味にあるのかに関する研究が多く行われている。このような議論はアラブレトリックのみならず、西洋のレトリックにも見られる。明示的意味と暗示的意味に関してリクール(1987)は以下のように述べている。

> 最初に考慮されなければならない問題は、この二つの意味〔明示的意味と暗示的意味〕の認知的性格である。論理実証主義の伝統内では、この明示的意味と暗示的意味の区別が、認知的(cognitive) 言語と情緒的(emotive)言語の区別として扱われた。この実証主義の伝統の影響を受けた文芸批評のかなりの部分では、この認知的言語と情緒的言語との区別が、表示的意味(denotation)と含蓄的意味(connotation) と言い換えられた。この立場によれば、表示的意味だけが認知的であり、意味論に含まれる。含蓄的意味は、意味論外である。なぜなら、認知的価値を欠く情緒的誘発物が織り合わさって成り立っているからである。従って、テクストの比喩的な意義は、どんな認知的表意作用も奪われている、とみなされなければならない(リクール、1993:85)

しかし認知的表意作用を文の表意に限定してしまうと、正しいことであろうか。この問いを考えるために、まず、以下のようなフレッチャー(1987)の言葉を取上げよう。

> ピロンが字義的／比喩的という対立をこのように用いたのは、哲学的には幸運にも、プラトン主義の影響を完全に受け容れていたからだ。即ち、一方に、不完全で変化する個別者の可視世界があり、他方に、完全で永遠の＜原型＞からなる純粋な「叡智的世界」があるとする区別である。こうした区別によって経験的世界での事物の字義的記述を、実在・知識・価値の低い次元に属するが、なおその＜形相＞によって高次の完全性をも分有すると解釈することが容易になる(フレッチャー、1987:192)

さらに、フレッチャー(1987)は「プラトン主義的アレゴリストが、そうすることで単に物質的掣肘の拘束の彼方に超越できるというので、喜んで X を Y によって考えようとしたように。物質的な自然の本質的価値を疑うことによって、プラトン主義の弁証法は自然を精神化する方途を開いた。プラトンその人の場合について言えば、彼の対話篇の中で自然の分析が自然や人間の用語で描かれ得る超越の最高点を極めるまさにその刹那にこそ、アレゴリーを使わせるよう働きかけたのが、これなのだ(フレッチャー、1987:19)」と主張している。すなわち、アレゴリーは思考の外交仲介者となっている。

確かに、アラブレトリックはピロンなどの見解と同様に、字義的記述を実在の低い次元に属するとみなし、アレゴリー的意味はこの低い次元から解放された「叡智的世界」を指し示すという見解を取った。アラブレトリックにおける比喩的言語の認識と解釈には、次のような二つの基本的なアイディアがある。第一は、アレゴリー的意味は、言語の通常の話者には直ちに理解できるものではなく、意図されている意味に達成できるようになるために、すぐに心に表示される字義的意味の背後にある真実の意味に達する文脈や状況的ヒントを必要とするということである。この種のアレゴリーは「知性的アレゴリー」と言う。第二は、比喩的に使用される字義的意味と意図されている真実の意味との間に関係が存在しなければならないことである。この類似性に基づくアレゴリーは「言語的アレゴリー」だと見做されている。この「言語

的アレゴリー」は語と関わっており、メタファーはこのアレゴリーの一部だと分類されている。その関係を同定することを通して、聞き手が話し手の意図した真実の意味を獲得するできると思われる。しかし、その関係の可能性は限られている。それは以下のように要約できる。

① 部分／全体関係。この種のアレゴリーは堤喩に当てはまると考えられ、アラブのレトリックの観点からみると、堤喩はアレゴリーの下位区分とされており、アレゴリーの一種である。堤喩に関して以下のような事例が挙げられる。

تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً

■ １名の信者の奴隷を解放し(女章、九二節・三田訳)

■ 信仰深い奴隷を一人解放すること(女章、九二節・井筒訳)

以上の節の日本語訳をみてみると、井筒や三田は動的訳に従っており、堤喩の役割が見えないのは確かである。しかし、原文を直訳すると「信仰深い一つの頸を解放する」という表現である。頸は必然的に人体に属し、この場合の堤喩は部分である「頸」によって全体である「人／奴隷」を表している。しかし、この種のアレゴリーが翻訳の中で表現されないのは明らかである。

② 因果関係。これは西洋のレトリックの専門用語で示すと、代換法(hypallage)に対応する。アラブレトリックの観点から見ると、代換法はアレゴリーの一種であり、「表現の鮮明」の一つであると見做されている。比喩的な意味と語彙項目の間の意味的関係は類似に基づいていない。この種のアレゴリーは『クルアーン』の中でよく使用されている。以下のような事例が挙げられる。

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ السَّمَاء رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ

■ かれこそは種々の印をあなたがたに示し、あなたがたのために天から御恵みを下される方である(ガーフィル章、一三節・三田訳)。

■ アッラーこそお前らに神兆を示し、天からお前らに日々の糧を下し給う御方(信者章、一三節・井筒訳)。

この節の日本語訳を見ると、三田は原文に沿って直訳に従っていると言える。原文は雨という内的意味を読み取るために、「恵み」という言葉アレゴリー的に使用されている。しかし、井筒は動的に訳を通して「恵み」を「糧」というふうに訳した。この訳は原文と等価効果を実現しているかどうか疑問が残る。雨は大勢の良いことをもたらし、多様な恵みの原因となっており、このような因果関係を提示するために、直接的に「雨」のではなく、その代わりに「恵み」という言葉が使用されている。雨による恵みを糧だけに限ると原文によるメッセージの理解が限られたものになるのではないかと思われる。この場合、井筒による動的訳は起点言語と目標言語の間の等価効果を実現できず、原文メッセージへの理解のずれが起こる。

アラブレトリックにおいて以上のように類似性に基づくアレゴリーは本質的に「言語的アレゴリー」だと見做されている。もう一つは関係に基づくアレゴリーであり、この種のアレゴリーは推測を研究し、それは純粋に「知性的アレゴリー」だと見做されている。知性的アレゴリーに関してクルアーンから以下のような事例が挙げられる。

قَالُواْ يَا شُعَيْبُ أَصَلاَتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا

- するとみんなみなが言う。「これ、シュアイブ。お前の宗旨で行くと、わしらを御先祖様の崇めていたもの(偶像神)まですてなければならないんのか(フード章、八七節・井筒訳)
- かれらは言った。「シュアイブよ、あなたの祈るところのものは、わたしたちの祖先が崇拝したものを捨てるようにあなたに命じたのか(フード章、八七節・三田訳)。

以上の日本語訳を見てみると、三田や井筒は原文の字義的意味を訳したのではなく、動的な等価性を通してその背景に隠れている意味を訳している。三田訳において見られる「あなたの祈るところのものは..... 命じたのか」という表現は、祈りそのものは命じるのではなく、「祈りの対象」を指し、その場合は「アッラー」を指す。原文を忠実に訳すと、「お前の祈りは....命じるのか」という表現に「知性的アレゴリー」が見られ、祈りは命じるのではなく、この場合は勿論祈りの対象となるアッラーのことを指す。祈りとアッラーの必然的関係を指し示すこの「知性的アレゴリー」は翻訳において全く見られないことを言うまでもない。「知性的アレゴリー」の翻訳の問題に関してこれから詳細に論じる。

「知性的アレゴリー」が語り手と読者の間の関係を強化し、この種のアレゴリーを理解できるようになるためにまず理性的能力が必要になる。故にこの種のアレゴリーは「知性的アレゴリー」と呼ばれている。更に「知性的アレゴリー」の事例を以下のように提示できる。

وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءكِ وَيَا سَمَاء أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاء وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

- やがて、声があって曰く、「大地よ、汝の水を呑みほせ。大空よ。鎮まれ」と。すると洪水は引き、事件は完全に了って、舟はジューディー山に止まった。その時、また声あって曰く、「ことごとく滅び去れ、悪人ども」と(フード章、四四節・井筒訳)。

- 御言葉があった。「大地よ、水を飲み込め。天よ、（雨を）降らすことを止めなさい。」水は引いて、事態は治まり、（舟は）ジューディー山上に乗り上げた。また仰せられた。「不義を行う民を追い払え。」(フード章、四四節・三田訳)

以上の節を見てみると、「呑む」という動詞は比喩論的意味で使われている。なぜなら、本来その動詞が結びつかない「大地」の述語になっているからである。この節においては「大地」は寓意的主題である。しかし、非寓意的主題は認知的に「アッラー」として理解されている。この「知性的アレゴリー」の多く

は、代表的個によって種を示すものであり、擬人化の傾向が見られる。すなわち、大地は呑むという行動はありえないのであり、この節は字義的に理解されるのではなく、その背景に見られる内的意味が真の意味であり、アッラーの命令によって大地が動いていることは言うまでもない。この節を理解できるようになるためには「理性」の力が必要であるため、この種のアレゴリーを「知性的アレゴリー」と言う。

以上アレゴリーやメタファーなど比喩的表現に関して詳細に論じてきた。このような比喩的表現はクルアーンの模倣不可能性の最も重要な要因であり、クルアーンの明晰な表現だと見做されている。このような比喩的表現は物語の形式と結びいていると言える。第三章においてクルアーンにおける物語の形式に関して詳細に論じた(3.2.3 を参照)しかし、これからは比喩的表現と物語の関係に関して論じ、このような物語は如何なるストラテジーによって翻訳することができるかに関してこれから考察する。

5.4.2 クルアーンの物語

「物語」とは、どのような形式の言語表現なのだろうか。ひとびとが「物語」とみなしているものの特徴を抜き出すと、次のように言えるのではないかと思う。「物語とは、(1)「はじめ」と「終わり」があり、(2)時間軸に沿って展開される出来事を叙述し、(3)なんらかの意味のまとまりを備えた discourse をいう」。

（1）物語に「はじめ」と「終わり」があるということは、物語は、その前に存在したことばの流れからも、その後に存在することばの流れからも相対的に分離可能な単位をつくる、ということである。だから、ひとつの物語は、さまざまなコンテクストのなかに置き直すことができる。日常のことばから物語のことばに飛躍が起きる場合もあれば、より大きな物語のなかに組み込まれて単独ではもたない意味を発生させることもある。この意味で、物語はひとつの完結した世界をつくるのである。

（2）物語は出来事の時間的展開を叙述する。時間との関係をもつことが物語にとって本質的である。ただし、この点で注意すべきことがある。それはソシュールが「シニフィアンの線条性」と述べた言語の性質――言語記号は時間軸に沿って一列に並べられなければならないという性質――と混同してはならないということである。「シニフィアンの線条性」の点から見れば、あらゆる言語表現は時間に沿って展開される。しかし、すべての言語表現は物語ではない。たとえば、数学で方程式の証明をするときのことを考えてみよう。証明のなかでは、ひとつの式から次の式へと論理が展開し、全体をみれば式が時間的に並んでいるように見える。けれども、証明の過程は式が時間的に並べられることで示されるが、証明の構造そのものには時間的性格はない。これは論理そのものの性質であり、論理には時間的性格がない。論理は一挙にあたえられる。ただし、人間の認識が限られているのと、言語記号の必然的性格から、論理展開を時間的に示さなければならないだけである。それに対して、物語に時間性があるのは、言語そのものの性質によるのではなく、「語られる出来事」が時間的に展開されるからである。つまり、物語の時間性は、言語記号の線条性からではなく、世界で生起する出来事に時間的性格があることから生まれる。

(3) たしかに世界で起こる出来事は時間軸に沿って生じる。しかし、それらを並べるだけでは「物語」は生まれない。たとえば、新聞記事で自動車事故のことが叙述されているとしよう。たとえば、はじめにある車が走っていて、つぎに別の車が右側の通りから出てきて、二つの車が衝突した、というように。たしかにここでは出来事が時間順に述べられている。しかしこれは「物語」であろうか。この叙述が物語となるのに不足しているのは、ここには「意味のまとまり」が感じられないからである。ひとつには、上の自動車事故の叙述は、たんに出来事を並べただけであり、それになんらかの「意味」があることを求めていない。言い換えれば、出来事の単純な報告であり、聞き手に意味を伝える物語ではない。時間軸に沿って展開される出来事の叙述に「意味」が感じられるのは、物語のなかになんらかの「主題」が込められているからである。この主題を理解することが、すなわち物語を理解することにつながる。

以上のことは物語の一般的特徴であり、クルアーンに含まれる物語にも十分に当てはまる。しかし、クルアーンの物語には、クルアーンという書物そのものの性格から来る独特の特徴があることを見逃してはならない。

クルアーンのなかの物語には、内容の面からみて、つぎの二つの種類のものがある。

1．旧約聖書など他の啓典に含まれているのと同じ内容の物語。

2．他の啓典には見られないクルアーン独自の物語

クルアーンには、アブラハム、イサク、ヤコブ、モーゼ、ノア、ダヴィデ、ソロモンなどの旧約聖書に登場する人物の物語やイエス、マリアなど新約聖書の人物の物語が多数収められている。そして、クルアーンは、これらの物語が他の啓典と共通していることをはっきりと認めている。ただし、これはクルアーンが他の啓典から物語を借り受けたということではない。クルアーンでこれらの物語が語られるのは、他の啓典が語った物語を再度「確証」するためであり、他の啓典が語った「真実」をもう一度「告知」するためである。

したがって、クルアーンの物語はけっして「虚構」のものとして示されない。それは歴史のなかで実際に起こった「事実」とそれを通して明らかになった「真実」を語るのである。クルアーンの物語の言語的性格は、昔話やおとぎ話よりは、歴史叙述に近いのである。

この点で、クルアーンにおける物語と譬え話の関係を見てみると、たとえば新約聖書とくに福音書における物語と譬え話とは異なることがわかる。福音書においては、譬え話はほとんどの場合、物語として示される（「放蕩息子の話」「よきサマリア人の話」等々)。クルアーンにおいても、譬え話はメタファーやアレゴリー的形式を取る。譬えはむしろアッラーの意志を人間にわからせるためのアレゴリーの性格をもつ。それに加えて譬え話は隠喩的過程を物語形式に採用した表現方法も見られる。クルアーンにおける譬えは物語の形を取って展開する。

クルアーンの物語が歴史叙述に近いといっても、歴史のなかで一回しか起こりえない出来事を叙述するのではない。アブラハムの物語は、かつてあった個性的な出来事であるが、それは同時に、さまざまな意

味を放射するひとつの元型でもある。アブラハムの物語は、「かつて起こった」だけでなく「いま起こりつつある」ものでもある。ここには出来事そのものの「反復」の構造がある。

ヘレニズム（ギリシア的思考）は循環的時間を志向し、ヘブライズム（一神教的思考）は単線的時間——「はじめ」から「終わり」に向かって一直線に進む時間——を志向すると言われる（例：エリアーデ『永遠回帰の神話』)。この見方にしたがえば、純粋な一神教であるイスラームにおいては、後者の単線的時間が支配的であるとみなされるであろう。たしかに、世界の「創造」と「終末」にはさまれた時間は、単線的性格をもつ。けれども、そのなかで起こる出来事は造物主の意志によって「反復」が課せられている。一度起こった出来事は再び起こる可能性がある。そしてこの可能性を伝えるのが物語なのである。

こうした特徴は、2の他の啓典には見られない物語にも同じようにあてはまる。この場合に異なるのは、他の啓典で語られている物語の「確証」ではないという点である。しかし、歴史のなかで起こった出来事に込められた意味の告知という点では、前者の物語と変わることがない。

以下では、そうした物語のひとつ、洞窟章におけるムーサ—の物語をとりあげ、その構造分析を行ないたい。それによってクルアーンの物語を理解するには、物語の内的構造を把握するだけでは不十分であることを示したいと思う。

5.4.3 クルアーンの物語の構造分析

クルアーンに収められた物語は、虚構の話でも人伝えの伝承でもなく、啓典の「確証」あるいは真実の「告知」として示されることを上で述べた。それではクルアーンの物語は、第三者の立場から事実を客観的に叙述する言表なのだろうか。たとえば、新聞記事は起こった出来事を叙述することを目的とする。もちろん、その際には出来事そのものだけでなく、それを引き起こした原因やそこから生まれる結果、出来事の背景なども叙述しなければならない。だから、出来事を説明するには、そのコンテクストまで含めて叙述しなければ、読者に記事の意図が伝わらない。しかし、新聞記事はあくまでも事実の「報告」（レポート）を主たる目的としていることに変わりはない。新聞記者が主観的な視点で物事をながめ、出来事に特定の意味を帯びさせるようにするなら、新聞記事の目的が失われる。もちろん、実際の新聞記事はこのように客観的に書かれていないものも多い。しかし、しばしば記事が主観的であることが批判されるということは、読者が新聞記事に期待しているのは、あくまで事実の「報告」であるということを意味している。

言うまでもないことだが、クルアーンの物語は、新聞記事のような事実の「報告」をおこなっているのではない。真実の「告知」は事実の「報告」とは異なる。クルアーンの物語は、なんらかの「意味」——それは読者が積極的な態度で読み取らなければならない——がこめられた出来事を人間に示すことにある。そして、その出来事はアッラーの視点から眺められ、語られている。つまり、クルアーンの物語は、

アッラーと人間のあいだの対話として成立している。

事実をあるがままに叙述すれば物語が生まれるわけではない。このように考えるなら、クルアーンの物語の本質は「真実の告知」にあることと、その物語が一定の「構成」をもっていることは矛盾しない。ここで「構成」というのは、無数に起こる出来事のどれを取り上げるか、それをどのように配列するか、どのような内容をもりこむかなど、「物語」を作りあげる原理を指す。物語にこのような「構成」が必要であるのは、限界のある人間の悟性（理解力）に向けて語りかけなければならないからである。物語が「構成」されているのは、話の虚構性（フィクション）を意味するのではなく、人間がなんらかの意味を把握するときに必要な条件だからである。アッラーが人間に語りかけるのではなかったなら、物語は必要なかっただろう。だから、出来事に「意味」がこめられていることと物語が「構成」されていることは、おなじ事の両面なのである。

以下では、具体的な例として、洞窟章 60〜82 節をとりあげ、そこに構造分析の手法を適用することとによって、そこで語られる物語がどのように構成されているかを見てみたい。少々長くなるが、三田了一の翻訳を以下に引用する。

60. ムーサーがその従者にこう言った時を思え。「わたしは２つの海が会う所に行き着くまでは、何年かかっても、（旅を）止めないであろう。」
61. しかしかれらが、２つ（の海）の出会った地点に辿り着いた時、かれらの魚（のこと）を忘れていたので、それは海に道をとって、すっと逃げ失せてしまった。
62. かれら両人が（そこを）過ぎ去った時、かれ（ムーサー）は従者に言った。「わたしたちの朝食を出しなさい。わたしたちは、この旅で本当に疲れ果てた。」
63. かれは（答えて）言った。「あなたは御分りでしょうか。わたしたちが岩の上で休んだ時、わたしはすっかりその魚（のこと）を忘れていました。これに就いて、（あなたに）告げることを忘れさせたのは、悪魔に違いありません。それは、海に道をとって逃げました。不思議なこともあるものです。」
64. かれ（ムーサー）は言った。「それこそは、わたしたちが探し求めていたものだ。」そこでかれらはもと来た道を引き返した。
65. それからかれは（岩のところに戻って来て）、われの一人のしもべ（ヒドル）に会った。われは（あらかじめ）かれに、わが許から慈悲を施し、また直接に知識を授け教えておいたのである。
66. ムーサーはかれに、「あなたに師事させて下さい。あなたが授かっておられる正しい知識を、わたしに御教え下さい。」と言った。
67. かれは（答えて）言った。「あなたは、わたしと一緒には到底耐えられないであろう。
68. あなたの分らないことに関して、どうしてあなたは耐えられようか。」
69. かれ（ムーサー）は言った。「もしアッラーが御好みになられるなら、わたしがよく忍び、また（ど

んな）事にも、あなたに背かないことが分りましょう。」

70. かれは言った。「もしあなたがわたしに師事するのなら、わたしがあなたに（何かとりたてて）言うまでは、何事に就いても、わたしに尋ねてはならない。」

71. そこで２人が出発して、舟に乗り込むと、かれはそれに穴をあけた。そこでかれ（ムーサー）は言った。「あなたがそれに穴を開けるのは、人びとを溺れさすためですか。あなたは本当に嘆かわしいことをなさいました。」

72. かれは言った。「あなたは、わたしと一緒では耐えられないと、告げなかったか。」

73. かれ（ムーサー）は言った。「わたしが忘れたことを責めないで下さい。また事を、難しくして悩ませないで下さい。」

74. それから２人は歩き出して、一人の男の子に出会ったが、するとかれはこれを殺してしまった。かれ（ムーサー）は言った。「あなたは、人を殺した訳でもない、罪もない人を殺されたのか。本当にあなたは、（且つて聞いたこともない）惨いことをしたものです。」

75. かれは答えて言った。「あなたは、わたしと一緒には耐えられないと、告げなかったか。」

76. かれ（ムーサー）は言った。「今後わたしが、何かに就いてあなたに尋ねたならば、わたしを道連れにしないで下さい。（既に）あなたはわたしからの御許しの願いを、（凡て）御受け入れ下さいました。」

77. それから２人は旅を続けて、或る町の住民の所まで来た。そこの村人に食物を求めたが、かれらは２人を歓待することを拒否した。その時２人は、正に倒れんばかりの壁を見付けて、かれはそれを直してやった。かれ（ムーサー）は言った。「もし望んだならば、それに対してきっと報酬がとれたでしょう」

78. かれは言った。「これでわたしとあなたは御別れである。さて、あなたがよく耐えられなかったことに就いて説明してみよう。」

79. 「舟に就いていうと、それは海で働く或る貧乏人たちの所有であった。わたしがそれを役立たないようにしようとしたのは、かれらの背後に一人の王がいて、凡ての舟を強奪するためであった。

80. 男の子に就いていえば、かれの両親は信者であったが、わたしたちは、かれの反抗と不信心が、両親に累を及ぼすことを恐れたのである。

81. それでわたしたちは、主がかれよりも優れた性質の、純潔でもっと孝行な（息子）を、かれら両人のために授けるよう願ったのである。

82. あの壁は町の２人の幼ない孤児のもので、その下には、かれらに帰属する財宝が埋めてあり、父親は正しい人物であった。それで主は、かれらが成年に達してから、その財宝をかれら両人のために掘り出すことを望まれた。（これは）主からの御恵みである。わたしが勝手に行ったことではなかったのだ。これがあなたの耐えられなかったことの説明である。」

さてそれでは、この物語はどのように構成されているだろうか。ここでは、物語論の枠組みにしたがっ

て、物語の要素として「登場人物」「登場人物の行為」「モチーフ」「プロット」の四つの軸をたてて分析をおこなう。「登場人物」と「登場人物の行為」について説明は必要ないだろう。ここで「モチーフ」というのは、物語を成立させる意味単位を指す。それに対して、「プロット」は物語を先に進める形式的な枠組みを指す。

節	登場人物	行為	モチーフ	プロット
60	ムーサー 従者	二つの海の合流地点に出発する	〈旅＝真理の発見〉	開始
61	同上	目的地に到着。魚のことを忘れる。	シャイターンの介入による〈忘却〉	意外な出来事の発生。しかし登場人物はそのことに気づかない。
62	同上	ムーサーが従者に朝食の用意を命じる		
63	同上	魚が逃げたことを従者が説明する	〈忘却〉の気づき	登場人物が出来事の進行に追いつく
64	同上	「真に探し求めていたもの」を発見する	〈引き返し〉来た道を戻る	新たなプロットの開始
65	ムーサー しもべ＝ヒドル （アッラー）	ムーサーが新たな人物と出会う。アッラーによる説明。	超自然的な知識の持ち主との〈出会い〉	登場人物の交代：〈導く者〉と〈導かれる者〉
66～70	ムーサー ヒドル	二人の人物の会話 一方が他方に「約束」を課す	〈約束〉＝質問の禁止	主人公に困難が課せられる
71～73	同上	ヒドルが舟に穴を空ける。ムーサーの質問。ヒドルにたしなめられる。	不可解な行為 〈謎〉の発生 約束が破られる	第一の出来事
74～75	同上	ヒドルが男の子を殺す。ムーサーの質問。ヒドルにたしなめら	不可解な行為 〈謎〉の発生 約束が破られる	第二の出来事 （反復）

		れる。		
77～78	同上	歓待を拒否された村の壁を直す。ムーサーの質問。ヒドルによる最終通告。	不可解な行為〈謎〉の発生 約束が破られる〈別れ〉	第三の出来事（反復） 二人の関係の破棄
79	同上	第一の行為の説明	〈謎解き〉	過去の行為の理由を説明する
80・81	同上	第二の行為の説明	同上	同上（反復）
82 前半	同上	第三の行為の説明	同上	同上（反復）
82 後半	同上	出来事全体の〈意味〉の説明		終結

このように分析してみると、この物語はかなり複雑な構成をしていることがわかる。

まず、登場人物のレベルを見るだけでも、物語が前半と後半に分かれていることがわかる。前半はムーサーと従者であり、後半はムーサーと超自然的な知識の持ち主ヒドルである。そして、前半のムーサーは従者の主人であるが、後半のムーサーはヒドルに教えを請う弟子である。だから、ムーサーの役割が「上に立つ者」から「従う者」へと逆転しているのである。また、物語全体の枠組みは「真理の追究としての旅」というモチーフで枠づけられているが、前半の物語の前提である「二つの海の出会う場所に行き着く」という目的は、物語が始まってからすぐ達成されてしまう。だから、ムーサーとヒドルが登場する後半のほうに、物語の比重が置かれているような印象を受ける。たしかに、前半はムーサーとヒドルの出会いを演出するための前置きとして解釈できるかもしれない。しかし重要なのは、なにが前半と後半を結びつけているのかを見ることである。

出来事の展開のきっかけをあたえているのは、ひとつは「シャイターンの介入による忘却」であり、もうひとつは「アッラーの配慮によるヒドルとの出会い」である。しかし、最終的には、前者の「シャイターンの介入」は、後者の「アッラーの配慮」のなかに包みこまれて、当初の目的を達成しない。なぜなら、シャイターンが魚のことを忘れさせて、ムーサーたちの旅に障害をあたえようとしたにもかかわらず、ムーサーは真に探すべきものを発見して、道をもとにもどる。そして、ヒドルと出会って、真理の再発見の旅に出かけるのである。つまり、物語の全体から見るとあまり目立たない 63・64 節が、物語全体の重要な蝶番をなしている。それはプロットの切り替えが起こっているだけでなく、物語が対象とする出来事の層がいちだんと深くなっていることを示す。だからこそ、次の 65 節では、この物語のなかで唯一アッラーが直接物語る場面が出てくるのである。

このように構造分析をほどこしてみると、このクルアーンの物語には、ほかの多くの昔話や神話と共通

のプロットやモチーフを見出すことができる。主人公に課せられた試練を主人公がみずから破ってしまうことで目的を達成できない話、主人公がいくつもの「謎」に出会うが、最後にはすべて意味が解き明かされる話、超自然的な知識ともつ人物との出会いと別れなどを語る話は、世界の多くの物語のなかで繰りかえし使われてきたプロットである。だから、構造分析のレベルだけで見るなら、クルアーンの物語もそれらの物語と同じ構造をしていることになる。

しかし、忘れてはならないのは。上で述べたように、クルアーンの物語は基本的にアッラーと人間との対話という関係のなかで語られているということである。上で見たように、ムーサーの物語の 65 節では、物語のなかにアッラーの声が入りこんでいる。しかし、このようにアッラーが物語のなかに直接登場しない場合でも、物語はアッラーの声で、アッラーの視点から語られているのである。そして、クルアーンの読者／聴者は、これらの物語をアッラーからのメッセージとして受け取り、そこに意味を見出そうとする。もちろん、物語にこめられた意味は一義的ではない。上の物語からもいくつもの意味を引き出すことができる。人間の認識は自分の関心という狭い視野のなかに閉じ込められていることを語ったともいえるだろうし、アッラーはこの世のすべてを支配しており、その意図を人間は測ることができないことを語っているとも解釈できる。さらには、真理の探究には忍耐力が必要であることを説いたとも考えられるだろうし、あまり我慢強くなかったムーサーを預言者として訓練する物語とも理解できるだろう。しかしそのどれを取るにせよ、この物語がアッラーと人間とのあいだの対話という関係性のなかに位置づけられる必要がある。

物語の構造は物語の形式的側面をつくるのに対して、物語が「言おうとしていること」は、物語の語用論的条件——誰が誰にどういう状況、どういう目的で語っているか——に支えられている。それでは、そうした物語の語用論的条件を翻訳することはできるだろうか。ここに物語の翻訳における最大の問題点がある。

上でみた物語の構造的特性としての「登場人物」「登場人物の行為」「モチーフ」「プロット」などは、ほかの言語にも比較的たやすく移し替えることができるだろう。もちろん、それらの特性の要素となっている意味的単位を、等価性の原則にしたがって翻訳できるわけではない。ここで言っているのは、言語体系の意味的単位のことではなく、あくまで物語という言語様式を構成する単位のことである。たとえば、「謎」という単語の意味のニュアンスは言語によってさまざまに異なるかもしれないが、「謎をかける→謎を解く」というプロットは同じような意味を伝えるものとして他の言語にも再生可能であると思われる。「主人公に困難が課せられ、それを克服する／約束を破って失敗する」のようなプロットでも同様である。おそらくこのようなプロットを理解できない人間集団はいないのではないだろうか。

しかしそれに対して、物語の語用論的条件はどうだろうか。これはそもそも物語が成立する条件そのものを指しているので、それが物語のなかで明示的に語られることはない。上で見たムーサーの物語をそれだけで取り出してみれば、他の昔話や神話と共通する面が見えてくるかもしれない。しかし、この物語は

クルアーンのなかで語られているのである。クルアーン全体がこの物語のコンテクストを成しているのであり、そのことを抜きにしては、この物語の「言おうとすること」が伝わらないのである。

それでは、物語の語用論的条件と「言おうとすること」は、翻訳不可能なのだろうか。そうではない。翻訳が可能か不可能かを問うまえに、それらを翻訳することは、そもそも翻訳の任務ではないのである。つまり、物語の「言おうとすること」そしてその基礎にある物語の語用論的条件は、翻訳不可能性ではなく、「翻訳の限界線」を示しているのである。

もちろん、語用論的条件や「言おうとすること」は、注釈や説明を使えば、ある程度読者に説明することはできるかもしれない。もとの物語のなかに直接語られないままに含まれている事象を。はっきりことばにして説明することは、物語の効果を損なう場合もあるだろう。しかし他方では、物語の意図をしっかり汲みとって、物語の「言おうとすること」を正確に理解する読者もいるだろう。結局のところ、物語の「言おうとすること」が読者に伝わるか伝わらないかは、言語的翻訳の問題とは異なる次元で考えなければならない。

第 6 章:クルアーンと翻訳ステラテジー

以上の議論を踏まえてみると、クルアーンは単なる文字によるテクストに限らず、このテクストには言葉が音として重要役割を果たしており、文字化されたテクストでありながら、声の文化の特徴を保つテクストでもあることが分かる。第三章で提示した各テクストタイプに関するライス Reiss(1977)の議論によると、クルアーンはテクストタイプ型の間で混成型に入るということも明らかである(詳細は 3.1 を参照のこと)。このような混成型テクストだと見做されているクルアーンに対して訳者は如何なる翻訳のストラテジーをとるか、この翻訳のストラテジーによって訳者は、翻訳の目標である「感情表出−共鳴」という目的に達成できるかに関して、これから詳細に考察してみる。本論は、クルアーンの代表的訳として認められている三田訳と井筒訳に基づいて議論がすすめてきた。井筒訳は言語学者の観点から訳され、岩波書店を出版している一般の書物であるが、三田訳はムスリムの観点から訳され、ムスリム協会によって出版されている。ムスリムは儀礼においてクルアーンの解釈として三田訳を参照している。実は、両者の訳を比較してみると、三田訳と井筒訳の間で大きな異同が見られる。三田訳と井筒訳の違いはクルアーンの章立ての題名の訳にさえ見られる。以下のような事例を挙げることができる。

原文による章立て	井筒訳	三田訳
Al-’a‘raf	胸壁	高壁
Al-Taubah	改悛	悔悟
Al-Ra‘ad	雷鳴	雷電
Al-Furqān	天啓	識別
Al-Rūm	ギリシャ人	ビザンチン
Al-Sajidah	跪拝	アッ＝サジダー
Al-‘aḥzāb	部族同盟	部族連合
Al-Faṭir	天使	創造者
Al-Zumur	群なす人々	集団
al-ġāfir	信者	ガーフィル
al-Fuṣṣilah	分かりやすく	フッスィラ
Al-Zuxruf	光りまばゆい部屋飾り	金の装飾
Al-Duxān	煙	煙霧
Al-Jaṯiyah	腰抜けども	跪く時
Al-ʿAsr	日ざし傾く頃	時間

以上の表から明らかであるように、クルアーンの章の題名に関して井筒と三田の間において大きな違いが見られる。三田は原文を忠実に訳していると言える。例えば、「Al-Furqān」という章の題名に対して見てみると、アラブ・イスラーム世界においてAl-Furqān はクルアーンの書物そのものを指すために用いられる場合がある。「Al-Furqān」は、「Frq」という動詞から由来する名詞であり、真偽を識別することを意味する。ムスリムにとってクルアーンは真偽を識別する啓典であり、アラブ・イスラーム世界においてクルアーンを「識別」と名付けることが多い。しかし、井筒は「Al-Furqān」という章の題名を「天啓」と訳している。しかし「識別」章の最初の文に「Al-Furqān」という言葉が現れた際に、井筒は違う訳のストラテジーを取った。以下のように井筒訳をみてみよう。

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا

tabāraka llaḏī nazzala l-furqāna ʻala ʻabdi-hi li-yakūna

「祝福多きかな、識別を彼のしもべに、諸世界の者への警告者となるようにと下し給うた御方(天啓章、一節・井筒訳)

井筒はこの章の題名を「天啓」と訳しているが、原文の中に見られる「Al-Furqān」という言葉を「識別」に訳している。最初の文の注には、この章の題名Al-Furqānの「正しい意味はわからない」としている。しかしその後に「善悪、正邪を「分つ」規準としてのコーランを指すという」とも書いてある。では、なぜ「Al-Furqān」という章の題名は「規準」と訳さなかったのだろう。その点に関して疑問が残る。

もう一つは「Al-ʻAsr」という章の題名に関して考えてみると、アラビア語において「ʻAsr」という言葉は時代と日差し傾く頃という二重的意味論範囲を持つ言葉であり、どちらの意味に捉えることができる。このような二重的意味論を持つ言葉に対して訳者はどのような翻訳のストラテジーを取るべきかに関して考察していきたい。この章では三田訳と井筒訳を対照しながら、それぞれの訳者がクルアーンに対してどのような翻訳ストラテジーを取ったかを考察し、このような翻訳ストラテジーはいかに翻訳の目的となる「感情表出‒共鳴」を達成できたかを考察する。

6.1 翻訳のストラテジーとは

翻訳の対象である原典を前にした翻訳者は、複雑な数学の方程式を解く数学者に似ているかもしれない。目の前には起点言語で書かれたテクストがあり、翻訳者はそれを目標言語に変換しなければならない。しかし、その変換は単純ではないし、機械的にできるわけではない。起点テクストにはさまざまな属性がある。言語体系の面からみれば、起点言語には固有の音韻・文法・統語的構造があるから、テクストはそれらに従わねばならない。表現の面からみれば、そのテクストを特徴的なものにする特定の音声や文法の特徴がある。もちろん、テクストは何かを語るものであるので、読者に伝えるべき意味がある。しかも、テクストは固有の文体で書かれている。テクストの個別性が強くなればなるほど、テクストの文体の性質も特徴的なものになるだろう。つまり、文体によって作品を見分けることができるようになる。一言で文体といっても、韻律やリズムのような表現面での特徴もあるし、意味の展開、イメージ、語りの手法など内容面に関するものもある。文体とは、さまざまな要素が合体したきわめて複雑な化合物であるといえる。これらはテクスト内部の性質である。これ以外に、テクストの外部との関係がある。そのテクストの作者の意図は何だったのか。それはどのような読者を想定しているのか。どのような場面で読まれるものであるのか。他のテクストとの関係はどうなっているのか。そのテクストの背景にある世界観やイデオロギーはどのようなものなのか。これらはテクストの文化的、社会的価値に関わる問題である。

翻訳者の前には、これらの問題が次々に現れるにちがいない。これらの問題すべてに答えるのは難しいであろう。しかし、すべての問いに答えることができたとして、このテクストを成り立たせているすべての属性を目標言語に移すことはできるだろうか。おそらく不可能であろう。というよりも、ヤーコブソンやコセリウが指摘したように、原典のすべての性質を目標言語で復元するのは、そもそも翻訳の任務ではないのである。だから、翻訳者はこれらの答えのうち、どれを取り上げ、どれを捨て去るかを選択しなければならない。このように、翻訳という課題を前にして、翻訳者が自らの意志によって解くべき課題を選択し、一定のやり方で翻訳を実行するときの方針や手続きを、翻訳ストラテジーと呼ぶ。翻訳者が一定の翻訳ストラテジーを採用することによって、原典が内包する「問題」に答えを導き出すことができるようになる（「翻訳方略」という訳語もあるが、本論文では「翻訳ストラテジー」という用語を採用する）。これについては、レルシャーの以下の定義が参考になる。レルシャーによれば、翻訳のストラテジーとは「個々の翻訳者がある言語から他言語にテクストの一部を翻訳する祭、直面する問題を解決するための、潜在的に意識的手続きである」（Lörscher1991:76, ベイカー&サルダーニャ 2013:211 に引用）。

ほとんどの場合、翻訳では起点テクストの「意味」を目標言語に移し換えることが第一の目標となる。受け手になんらかの「意味」を伝えることがなくては、テクストはその機能を果たさない。だからテクストを構成する要素のうち「意味」をもっとも重視することは、たいへん自然な態度であるとはいえるだろう。もちろん、「意味」にはさまざまな側面がある。言語記号それ自体の性質から来る言語的意味、テク

ストが語る指示対象との関係に基づく指示的意味、送り手と受け手の間の関係による語用論的意味、言語の背景にある世界観や価値観との関係による文化的意味などがある。さらに、テクストそのものが多層的なものであるので、テクストの表面には現れない言外の意味や、字義通りの意味とは異なる比喩的・象徴的意味もある。だから、これらの意味のうちどれを重視するかは、翻訳ストラテジーの問題になる。

しかし、意味だけを取り上げて、他の要素を無視するなら、そのテクストの重要な特徴が見失われる場合もある。文学的テクストや宗教的テクストの場合は、意味以外のさまざまな要素――たとえば文体の韻律や情動的要素――が重要になることが多いので、意味だけに焦点を当てるだけでは妥当な翻訳を作ることはできないだろう。

結局のところ、どのような翻訳ストラテジーを採用するかは、起点言語と目標言語、起点テクストと目標テクストとの関係によって決まる。たとえば、韻文を散文に訳すことは許されるかという問題がある。たとえば、韻文の場合、原典の韻律やリズムをまったく無視して翻訳すれば、原典のもつ微妙なニュアンスや雰囲気が失われてしまう。テクストにおいては、韻律やリズムそれ自体が「意味」を担っていることがあるからである。しかし、原典の韻律を目標言語で忠実に再現することはできるはずがないので、翻訳者は、目標言語で類似の効果を挙げられるような韻律やリズムを採用するかもしれない。もちろん、そうした韻律の効果の移し替えをあきらめるなら、「意味」を重視して散文に訳すというストラテジーを取ることも十分に可能である。

結局のところ、翻訳に際してどのようなストラテジーを取るべきかという問題に対して、単一の正解はない。翻訳者の原典に対する姿勢や目指す目的、翻訳者の置かれた社会的、文化的文脈、起点言語と目標言語の文法体系や語彙のずれ、翻訳を受容する側の文化的背景などに応じて、さまざまに異なるストラテジーが選ばれるだろう。その結果、同一の原典に対して複数の翻訳作品が成立することになる。こうしたことからも、翻訳の複数性や決定不可能性を認識することができるのである。

6.2 局所的ストラテジーと全体的ストラテジー

翻訳ストラテジーについて考察する際に、「局所的ストラテジー」と「全体的ストラテジー」という分け方がよく用いられる(ベイカー＆サルダーニャ 2013:212)。「局所的ストラテジー」とは「特に個々の言語構造や語彙項目の翻訳に関係するもの」であるが、「全体的ストラテジー」は「より一般的レベルで作用して、テクストのスタイルを決め、あるいは原典の特定の側面を抑えるのか、強調するのかを選択するといった大きな問題に関連する」とされる（ibid.)。つまり、局所的ストラテジーはテクストのなかの個々の具体的な箇所をどのように翻訳するか、という問題であり、全体的ストラテジーは翻訳者が原典をどのようなテクストとして認識するか、そして目標言語でどのようなテクストとして移し替えるか、という問

題に関係する。

「局所的ストラテジー」と「全体的ストラテジー」は、単純な二分法としてとらえられるものではなく、相互に依存しあっているといえるだろう。ひとつのテクストの全体としての性質は、そのテクストで用いられる具体的な言語表現——リズム、語彙、文体など——から導かれるはずである。他方で、どんなに小さな箇所を翻訳する際でも、全体としてのテクストをどのようなものとして考えるかによって、ストラテジーは異なってくる（たとえば、口語体で訳すか文語体で訳すか、等々）。だから、全体的ストラテジーと局所的ストラテジーは相互に依存するにはちがいないが、翻訳の大きな方向付けは全体的ストラテジーによって決められるとはいえるだろう。ここで重要なのは、翻訳者が原典をどのようなテクストタイプに属するとみなすかという点であり、さらに目標言語においてどのようなテクストタイプとして再現しようとするか、という問題である。起点言語には、さまざまなテクストタイプから成るテクストの編成があり、そのなかで原典が位置づけられる。ところが、目標言語には、そのようなテクストタイプがなかったとしたら、翻訳者はどのような態度を取るべきだろうか。翻訳は、起点言語のテクストそれ自体を目標言語に変換するだけではない。起点言語におけるテクスト編成のなかの原典の位置を目標言語で再現するという困難な作業に取り組まなければならない。

具体的にクルアーンについて考えてみよう。テクストとしてのクルアーンは、以下のような特徴をもっている。

1．口語アラビア語（アンミーヤ）とは異なる正則アラビア語（フスハー）で書かれている。
2．散文と韻文の中間であるナズム体が用いられている。
3．クルアーンは黙読すべきテクストではなく、朗誦すべきテクストである。
4．クルアーンは唯一神アッラーが預言者ムハンマドに語りかけた言葉である。
5．クルアーンを真実の言葉として受け止めるのがムスリムである。

これらはクルアーンというテクストの「全体的」特徴である。このうちどれが抜けてもクルアーンというテクストは、本来の意味を失う。それでは、これらの特徴をどのようにして日本語に移すことができるだろうか。たとえば、1の特徴を日本語に移し替えようとするなら、文語文で訳すという選択もありうる。しかし、それではクルアーンの意味が読者に正確に伝わらない。そこで翻訳者は、口語体を用いながら、できるかぎりリズミカルな文体にしようとするかもしれない。あるいはその逆に、クルアーンの意味を読者に伝えることを最重要課題とするなら、文体やリズムを犠牲にして、意味重視の翻訳をするかもしれない。いずれにしても、アラビア語におけるクルアーンのようなテクストタイプは、日本語の世界には存在しないとすれば、テクストタイプを成り立たせるすべての要素を移し替えるのは不可能である。このように、翻訳のすべての条件を満足させるのが難しいからこそ、ストラテジーを働かせる必要が出てくるのである。

翻訳はどのような読者に読まれることを予想しているかという問題も、劣らず重要である。アラブ文化

に関心をもつ読者なのか、宗教としてのイスラームを知ろうとする読者なのか、あるいは、アッラーとムハンマドを信じるムスリムに向けてなのか。実は、どの読者に読まれることを想定するかによって、翻訳ストラテジーはまったく異なるものになる。このことは後で議論する。

全体的ストラテジーに関わって古くから議論されてきた問題に「直訳か意訳か」という対立がある（ベイカー＆サルダーニャ 2013:214）。翻訳理論においても、ナイダの「形式的等価／動的等価」、ニューマークの「意味重視／コミュニケーション重視」などの二分法は、「直訳／意訳」という二分法を言い換えたものであるともいえる。しかし、この二分法にあまりに固執すると、「複雑な事象を雑な二分法で単純化しすぎているという批判」（ibid.）が投げかけられるようになった。近年注目を集めているのは、ヴェヌーティが提唱した「異化／同化」の二分法である（Venuti 1995）。この点に関しては、クルアーンの翻訳の事例を比較した後に議論を続けたい。

以上、ストラテジーの分類に関する議論を整理した。こうした議論をもとにして、以下では、クルアーンを日本語に翻訳した者の代表として、井筒俊彦と三田了一の訳をとりあげる。そして、両者の訳文を比較対照させながら、それぞれの翻訳者はどのようなストラテジーを取ったかを考察し、翻訳ストラテジーの背景にどのような意識や思想があったのかを検討してみたい。その結果、最終的には、翻訳者がクルアーンとイスラームにどのように向き合ったかが現れてくるだろう。そしてそれは翻訳者だけではなく、あらゆる読者に課せられた課題ともなりうる。

6.3 クルアーンの日本語訳の問題性

事例Ⅰ:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

r-raḥmānu ‘ala l-‘arši stawā

■ 慈悲深き御方は、玉座に鎮座なされる(ター・ハー章、五節・三田訳)。

■ 王座にどっかと腰を下ろし給う御方(ター・ハー章、五節・井筒訳)

事例Ⅱ:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَـكِن لاَّ يَشْعُرُونَ

wa-’iḏā qīla la-humlā tawsidū fī l-’arḍi qālū ’inna-mā

■ 「あなたがたは、地上を退廃させてはならない。」と言われると、かれらは、「わたしたちは矯正するだけのものである。」と言う。いや、本当にかれらこそ、退廃を引き起こす者である。だがか

れらは（それに）気付かない(雌牛の章、一一、十二節・三田訳)

■ 彼らに向かって「地上で悪いことばかりするな」と言えば、彼らは「なにわしらは世の中を善くしようとしているだけだ」などと言う。何んの、何んの彼らこそ世を堕落さす者だ(雌牛章、一一、十二節・井筒訳)

事例Ⅲ:

قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِندِي أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً ■

■ かれは言った。「これを授かったのも、わたしが持っている知識（能力）のためである。」アッラーがかれ以前に、いく世代を滅ぼしたかを、知らなかったのか(物語章、七八節・三田訳)。

■ 彼の言うよう、「なあに、これを授かったもの、元はと言やあみなわしの生まれついての知恵のおかげだ」と。なんということだ。今までにもアッラーは、あの男よりもっと力もあり、もっと手上も多い人々すら何代も何代も滅ぼしておしまいになったことを彼は知らなかった(物語章、七八節・井筒訳)

井筒訳は一般的な翻訳文体という点からみても、かなり独特である。そのひとつとして、かなり口語的な要素を積極的に使っていることがある。上の事例 I でも、三田訳が「鎮座なされる」と訳した個所を、井筒は「どっかと腰を下ろし給う」と訳している。「給う」という尊敬語が使われてはいるが、その前の言葉が「どっかと腰を下ろす」という口語的な表現なので、なんとなく不釣り合いな感じがするほどである。それに対して、三田訳では「鎮座」という硬い漢語が使われている。この文の主語は「アッラー」であるので、それにふさわしいレベルの文体を採用したのであろう。それと比べると井筒訳は、アッラーが「どっかと腰を下ろし」たと表現していることに特徴がある。「どっかと」という言葉は、ひとが椅子などに座る様子を表す擬態語である。擬態語は話し言葉では頻繁に使われるが、書き言葉ではあまり用いられない。あまり擬態語を多用すると文体のレベルを下げることになってしまうからである。「どっかと」という言葉はかなりくだけた日常的な雰囲気をかもしだす。しかも、「腰を下ろす」という表現は、アッラーが人間的な身体をもっているかのような印象をあたえる。厳密にイスラーム的な観点からいえば、アッラーは被造物とは類比不可能な存在であるので、アッラーを擬人法によって表現することはできない。アッラーは人間のように「腰を下ろ」しはしない。そうであるとすると、アッラーが「どっかと腰を下ろす」と表現する井筒訳は、きわめて大胆である。見方によっては、アッラーに人間的身体があるかのように思わせる点では、危うい単語の選択であるともいえる。このような訳文ができる理由として、井筒訳は、

至高の主であるアッラーを日常的な文体のレベルで表現できる存在としてとらえていることがある。それに比べれば、三田訳は従来の日本語の文体の基準に従っており、造物主のように高い地位にある存在には、それに応じた高いレベルの文体がふさわしいと判断したのであろう。両者の単語や文体の選択を決定した翻訳ストラテジーの違いは、こうした根本的な態度の違いに基づくといえる。

事例Ⅳ:

إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

'inna-nī 'anā llāhu lā 'ilāha 'illā 'anā fa-'bud-nī wa-'aqimi ṣ-ṣalāta li-ḏikrī

- 本当にわれはアッラーである。われの外に神はない。だからわれに仕え、われを心に抱いて礼拝の務めを守れ(ター・ハー章、14 節・三田訳)
- われこそアッラーであるぞよ。このわしのほかに神はない。さればわしに仕えよ。わしを心に念じて礼拝せよ(ター・ハー章、14 節・井筒訳)

事例Ⅴ:

وَلاَ تَجْعَلْ مَعَ اللّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا

wa-lā taj'al ma'a llāhi 'ilāhan 'āxara fa-tulqā fījahannama malūman mmadḥuran

- アッラーと一緒に外の神を立ててはならない。そうでないと恥辱を受け（慈悲を）拒否され地獄に投げ込まれるであろう(旅の章、39 節・三田訳)。
- 決してアッラーと一緒にほかの神を拝めてはならぬ。そのようなことをすれば、責めたてられ、目離れジャハナムの中に投げ込まれるようぞ(旅の章、39 節・井筒訳)

事例Ⅵ:

وَمَا كُنتَ تَرْجُو أَن يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَافِرِينَ

wa-mā kunta tarjū 'an yulqā 'ilay-ka l-kitābu'illā raḥmatan min rabbi-ka fa-lā takūna-nna ẓahīran li-l-kāfrīna

- 啓典があなたに届けられることは、あなたの予期しなかったところで、偏にあなたの主からの慈悲である。だから決して不信心者を支持してはならない(物語章、八六節・三田訳)。
- 汝らにしても別にはじめから自分に啓典が戴けるとおもっていたわけではあるまい。みんなの主のお情あればこそ、だからどのようなことがあろうと信仰なきどもの中間にだけはなるなよ(物語章、八六節・井筒訳)

事例Ⅶ:

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُواْ لِي وَلاَ تَكْفُرُونِ

fa-ḏkurū-nī ’aḏkur-kum škurū l-ī wa-lā takfurū-ni

- ■ だからわれを念じなさい。そうすればわれもあなたがたに就いて考慮するであろう。われに感謝し、恩を忘れてはならない(雌牛章、一五二節、三田訳)。
- ■ それ故、汝らこのわしのことを忘れてはならぬぞ。さすれば、わしも汝らのことを忘れてはせぬ。わしに感謝するのじゃ。わしに向かって忘恩の振舞するではないぞ(雌牛章、一五二節・井筒訳)。

井筒訳の特徴のひとつは、「ぞ」「ぞよ」「よ」「じゃ」のような終助詞や他の文末表現(助動詞など)を頻繁に用いることにある。それに対して、三田訳にはそうした終助詞はまったく現れない。このことが両者の訳文にかなり異なる雰囲気をあたえている。この点は、日本語における終助詞の役割にまでさかのぼって考えてみなければならない。

日本語の終助詞は、言語学でいう「モダリティ」を表す手段のひとつである。言語学の観点によれば、文は客観的な内容を表す命題と、それに対する話し手の主観を表す部分から成るとされる。この文の内容に対する話し手の主観を表す部分を「モダリティ」という（庵 2001:166）。モダリティにはさまざまな種類があるが、大きく二つに分けると、命題の内容に対する話し手の態度を表す「対事的モダリティ」と聞き手に対する姿勢を表す「対人的モダリティ」がある。前者には、断定、推量、可能、確信、疑問、否定などがある。日本語の終助詞は、後者の「対人的モダリティ」のなかに含まれる。特にそれを指して「伝達態度のモダリティ」とする見方もある（益岡 1991:48）。たとえば、次のような例を見てみよう。

(1) 雨が降る。

(2) 雨が降るよ。

(3) 雨が降るぜ。

(4) 雨が降るわ。

(5) 雨が降るぞよ。

どの文も「雨が降る」という命題内容については同一である。違うのは、それを聞き手にどのように伝えるかという態度である。(2)から(5)の文は、「よ」「ぜ」「わ」「ぞよ」という終助詞を用いることで、話し手は「雨が降る」という事実に対して話し手に注意を喚起していると見ることができる。(1)の文はその点に対して何も述べていないデフォルトの文である。

しかし、(2)から(5)の文のなかにも違いがある。話し手の属性、そして話し手と聞き手の関係の点で、それぞれの終助詞の機能は異なっている。すぐにわかるのはジェンダーの違いであろう。(3)は男性が発話したとみなされるのに対して、(4)は女性が発話したものとされるだろう（もちろん、これは実際にそうで

あるかどうかではなく、典型的な場合にはそうだということであり、女性が「雨が降るぜ」と言わないということではない）。それに対して、(2)は男性、女性とも発話可能である。ただし、それほど「女性らしい」表現であるとはいえない。

それでは、(5)はどうだろうか。「ぞよ」という言葉は、終助詞「ぞ」に間投助詞「よ」が結びついた形であり、単独の終助詞ではないが、聞き手への注意喚起を表す点で、他の終助詞と変わりはない。しかし「ぞよ」は、かなり古臭い感じがするので、いまでは話し言葉では誰も使うことがない。強いていえば、テレビの時代劇に出てくる侍が使うくらいだろう。「～ぞよ」という発話を聞けば、典型的には、年配の男性、それもかなり地位の高い男性を連想するだろう。

それでは、井筒訳はなぜ終助詞を多用したのだろうか。あるいは、なぜ三田訳には終助詞が見当たらないのだろうか。日本語の話し言葉では、終助詞がつかない文はめったに現れない。たとえば、上の例でいえば、(1)の「雨が降る」という文が話し言葉で使われることはあまりないだろう。この点で、終助詞は「話し言葉においてほとんど義務的に使用される」（井出・櫻井 1997:137）という見解もあるほどである。それに対して、書き言葉で終助詞はほとんど使われることがない。終助詞が話す言葉と結びついているのは、話し言葉では話し手と聞き手が発話場面を共有していることが前提になっているからである。上で見た終助詞を例にとれば、すべて聞き手に対する注意喚起や情報の確認という機能をもっている。それは聞き手が目の前にいるからこそ使うことのできる言語要素である。

この点を考えるには、言語学者ローマン・ヤーコブソンが提出したコミュニケーション・モデルが参考になる。ヤーコブソンによれば、コミュニケーションには「発信者」「受信者」「メッセージ」「コード」「コンテクスト」「接触」という六つの要素が不可欠である。最後の「接触」は、発信者と受信者がたがいに交信可能な状態にあることを指す。そして、それぞれの要素に応じて、「表出機能」「呼びかけ機能」「詩的機能」「メタ言語機能」「叙述機能」「交信的機能」が成立する。たとえば、話し手の感情を表出することに重きを置く表現は「表出機能」をもつ。それに対して、聞き手の注意を喚起する表現は「呼びかけ機能」をもつ。また、メッセージそのものの形式に重きをおくのは「詩的機能」をもち、コードを確認する表現（たとえば「その言葉はどういう意味ですか？」）はメタ言語機能をもつ。さらに、話し手と聞き手が交信可能かどうかを確認する表現は「交信的機能」をもつ。電話でつかう「もしもし」が典型的な例である。そして、書き言葉においては、コンテクストを指示する「叙述機能」がきわめて重要な位置を占める。

上の例でみたように、日本語の終助詞は文の意味内容にではなく、話し手の主観的な判断あるいは話し手と聞き手の関係に結びついた表現である。したがって、終助詞は「表出機能」「呼びかけ機能」「交信的機能」をもつ言葉であり、それらをまとめていえば話し手と聞き手が発話状況を共有していることを前提にしている。それに対して、書き言葉においては、書き手と読み手が同一の空間に存在しないため、それらの機能は後退する。それに比例して重視されるのが、発話の意味内容を構成するコンテクストを指示

する「叙述機能」である。書き言葉で終助詞が使われないのは、そうした理由によっている。簡単にいえば、話し言葉は一人称と二人称からなり、書き言葉は三人称が優越する文体ということになる。終助詞とは、一人称と二人称のあいだの呼びかけと反応を言い表すための言葉である。だから、書き言葉で終助詞を用いた発話が現れるとすれば、小説のなかで登場人物の交わす会話を描写した場面に限られる。

しかし、井筒訳における終助詞はそのような用法ではない。この点を理解するには、クルアーンというテクストの構造そのものに遡って考える必要がある。クルアーンは唯一神アッラーが預言者ムハンマドに語りかけた言葉、あるいはムハンマドがアッラーに呼びかけた言葉から成っている。つまり、クルアーンというテクスト全体の構造は、一人称と二人称のあいだの呼びかけと応答から成り立っている（もちろん、このことはクルアーンのなかで三人称的な文体が現れないということではない。物語的要素が多くなるにつれて、叙述機能が強まるのは、クルアーンにおいても同じである）。したがって、アッラーとクルアーンを朗誦するムスリムとの間で発話場面が共有されているのである。アッラーはムスリムに呼びかけ、ムスリムはアッラーに応える。このような構造がクルアーンというテクストの本質である。

おそらく井筒訳は、アッラーとムスリムの間の「発話場面の共有」という側面を重視したからこそ、あのように大胆な終助詞の使用に踏み切ったのであろう。「われはアッラーである」という文は客観的事態を描写しているのに対して、「われはアッラーであるぞよ」という文は何者かに語りかけている。しかも、超越的な唯一神であるアッラーは人間とは遠く離れた存在であると同時に、ムスリムの「首の血管よりも近い」ところに存在する神である。この「近さ」を表出するためには、書き言葉の冷たい文体はふさわしくないと井筒は判断したのであろう。

ところが、前の例で示したのと同じように、井筒訳は危うい選択をしたことにもなる。ひとつには、終助詞を用いることで発話者の属性が連想されてしまうという日本語の特性がある。「～じゃ」「～ぞよ」という文末表現は、どうしても年配の男性の発話を連想させる。繰り返しになるが、アッラーは被造物と何の類比関係もない。アッラーの像を表象することはできない。にもかかわらず、こうした終助詞を用いることで、アッラーに何となく人間的属性を付与してしまう危険性が生じるのである。具体的に言えば、アッラーを「年配の男性」として表象してしまう危険性がある。これでは正しいイスラーム理解にならない。もうひとつは、終助詞を用いることで話し言葉に特有の文体になり、卑俗な表現になってしまう点である。聖典であるにしては、日常的な言い回しが多すぎるという印象をあたえるのである。

日本語では、発話場面の共有を表出することと高度な文体のレベルを保つことの間には、二律背反的な関係がある。日本語では、この二つの方向を同時に満足させることはできない。そこで井筒訳は前者を選択し、三田訳は後者を選択したのではなかろうか。この点は、日本語の文体構成という言語制度に関係することなので、ひとりの翻訳者では解決できない問題である。井筒訳はクルアーンの内容を話し言葉に近い文体で言い表すことができるとし、三田訳は書き言葉によって言い表そうとした。この選択の背景には、両者のイスラーム理解の違いがあるといってもいいだろう。

事例Ⅷ:

أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ

'a-fa-rā'aytum mmā tumnūna 'a-āntum taxluqūna-hu 'am naḥnu l-xāliqūna

■ あなたがたは、あなたがたの射出するもの（精液）に就いて考えたか。それを創ったのはあなたがたなのか、それともわれがその創造者であるのか(出来事章、五八-九節・三田訳)。

■ おい、お前たち、まあ考えてもごらん。お前たちが漏らす例のもの(精液)、あれはお前たちが創るのか、それとも我らが創るのか(恐ろしい出来事章、五八-九節・井筒訳)

事例Ⅸ:

أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ

'a-farā'aytum mmā taḥruṯūna 'a-āntum tazra'ūna-hu 'am naḥnu z-zāri'ūna

■ あなたがたは、あなたがたが耕す（畑の）ことを考えたか。あなたがたがそれ（植物）を育てるのか、それともわれが育てるのか(恐ろしい出来事章、六三-四節・三田訳)。

■ これ、お前たち、まあ考えてみるがよい。お前たちの耕す(畑)、あれはお前たち自分で種蒔くのか。それとも種蒔きは我らがするのか(恐ろしい出来事章、六三–四節・井筒訳)

事例Ⅷと事例Ⅸについては、上で述べたことがそのまま当てはまる。井筒訳では「お前たち」という代名詞が使われるのに対して、三田訳では「あなたがた」である。しかも、三田訳で「あなたがた」は文の主語になっているのに対して、井筒訳で「お前たち」というのは間投詞であり、呼びかけの働きをもっている。しかも、井筒訳では「お前たち」の前に「おい」「これ」という間投詞が付け加えられている。いずれも聞き手に対する注意喚起を示す言葉である。このような代名詞の間投詞的な用法（「お前たち」）や間投詞（「おい」「これ」）は、三田訳にはまったく見当たらない。しかも、三田訳が「あなたがた」という敬体を用いて丁寧な印象をあたえているのに対し、井筒訳の「お前たち」という言い方はかなり口語的であり、見方によってはぞんざいな印象をあたえる。

さらに、井筒訳では、命令形が使われる際に、「まあ」という言葉が付け加えられることが多い。この「まあ」という言葉がなくても、文の命令の意味は変わりない。その言葉は聞き手に対する注意喚起というモダリティを表している。このような間投詞の多用は、これらの文章が話し手と聞き手、一人称と二人称のあいだで交わされる会話であるという性格を強めている。やはりここでも井筒訳が目指しているのは、アッラーとムスリムのあいだの発話場面の共有を言い表すことである。そして、話し言葉に近い文体を採用することで、アッラーとムスリムのあいだの「近さ」を表現しようとしたのであろう。それに対して、

三田訳では、通常の書き言葉に用いられる文体を採用している。この文体選択の背景にある宗教観の違いについては、上で述べたので繰り返すことはしない。

正則アラビア語によってアッラーとムスリムの間のコミュニケーションが表出されているクルアーンというテクストの文体の性質を、そのまま日本語で再現することは不可能である。そこで翻訳者はある側面を重視して、別な側面を犠牲にせざるをえない。それは翻訳者自身の価値観や世界観だけでなく、誰に語りかけるか、どのような場面で読まれるか、等々の要因にも関係する。また、たんに文章の客観的な意味内容だけでなく、言語のモダリティに関係する複雑な要素を考えに入れなければならない。こうした事情をふまえたなかから、翻訳者は特定の文体を採用し、単語の選択を決定するのである。翻訳ストラテジーは、こうした問題に直面した際に翻訳者がとる解決の方向性をあたえてくれるのである。

以上の事例を見てみると、井筒訳は三田訳に比べて、非常に口語的な性格の強い訳文であることが分かる。井筒訳においては、擬態語、間投詞、終助詞などがよく使用されていることが特徴的であると言える（局所的ストラテジーの例）。擬態語、間投詞、終助詞は、具体的な会話の場面や話し手と聞き手の間のやりとりを示すためであり、それによって話し手と聞き手のあいだでコミュニケーションが行われている状態を示すことができる。その際、井筒は原文に脚色をし、コミュニケーションのやりとり（クルアーンのパロール的現象については 2.2 を参照のこと）を描写するために、「どっかと腰を下ろし」「〜ぞ」「これ、お前たち」などのようなくだけた口語的文体を用いる。しかし、日本語でこのような口語的な文体を使うときは、超越的な神からの語りかけではなく、人間どうしの日常的コミュニケーションの情景を浮かに上がらせることに注意を払わなければいけない。このようなくだけた言い方には、本当に原文との等価効果があるだろうか。井筒はなぜこのようなストラテジーを取ったのだろうか。井筒は、クルアーンを日本語の話し言葉に訳した理由に関して以下のように述べている。少々長いが引用する。

> カイロの大学からやって来たあるイスラーム法学の先生が私に言った、『コーラン』を翻訳してはいけない。それは宗教法に違反する。だが日本語による解説（タフシール）ということにして出版すればよい、と。随分形式的なことを言う人だ、とその頃私は感じたものだったが……
>
> こんな次第で、『コーラン』を他国語に訳すということ自体が、むずかしい宗教法の理論からすれば問題なわけだが、それを日本語の話し言葉でやるとなれば、益々困って来るのである。〔中略〕元来『コーラン』は『旧約聖書』や『新約聖書』と違って説話体ではない。例えばマタイだとかヨハネだとかいう記録者がいて、その人が自分の筆で話しをあとから纏めて行ったものではなくて、直接じかに神自身がマホメットにのりうつって、その口を借りて話しかけて来るその言葉をその時その場で記憶に留めたものである。なまの神様の語りかけである。<u>だからよほど荘重にやらないとすこぶる滑稽になる</u>。
>
> だがよく考え直してみると、それだから文語の方がいいとも簡単に言い切れないところが出て来

るのである。口語に訳すことによって大変に損をするところがある、それは確かだ。しかし、『コーラン』には、口語なればこそ割合によく表わせると思われる他の側面があって、両方をならべて考えると、どっちが損か得かわからなくなってくるくらいである。これは個人的好き嫌いの問題ではなく、『コーラン』の文体そのものに関する重大な問題なので、それをこれから簡単に説明しておくことにしよう。

一般的に『コーラン』の文体が我々の耳に与える印象が極めて荘重で荘厳であることは先刻書いた。それから、その印象が根本的にはアラビア語という言語そのものから来る特徴であることも。だがそれだけではない。実は『コーラン』には特徴な文体上の技巧が非常に上手に使用されているのである。この技巧、乃至技術は人為的には中々真似のできるものではない。（井筒 1992:852-3、下線部引用者）

さらに、井筒はクルアーンの口語訳に関して以下のように説明している。

『コーラン』は末尾の抒情的な小部分を除くと、大体は神がマホメットやその他の人間どもに直接話しかけて種々様々なことを独りで喋る、いわば神様の独り芝居みたいなものだから、文語よりもかえって口語の方が適当と思われる側面も大いにあるわけなのである。勿論荘重な口調は全く犠牲にされなければならない。だが、この点さえあっさり諦めてしまえば案外口語調の方が原文の持ち味が出せる。『コーラン』の言葉は当時のアラビア人の立場から見ると、全体の調子はサジュウ体という文体のために相当いかめしい文語調であるが、同時にその半面、使われている語彙や、それから特に表現性をねらった言い廻しなどは著しく口語的で、マホメットは――と言って悪ければ神様は――その頃のメッカの商人たちが市場で取引きをするときの生き生きした表現を沢山取り入れて文章に生彩をそえている。こういう点から見ると、『コーラン』の文章は、荘重はあるが決して生硬なよそよそしいものではなく、むしろ非常にくだけた、アンチームなものであって、それがまたこの経典の、聖書などにはない特殊な持ち味をなしているのである。『コーラン』のこの側面は文語で訳したのでは全然出ない。今までの数多くなされた『コーラン』の英訳がどうも一般的にいって無味乾燥で退屈なのはこういう点を無視したからであろうと思う。

こんなわけでこの私の訳では、律動的文体の再現の方は始めから全然諦めて、そのかわり口語に盛れるかぎりの側面を出来るだけよく日本語に移すように努力してみた。勿論それがどの程度まで成功したということは自分では皆目わからないのだが……。もし親切な読者があって、この口語訳を読みながら、同時にプラス・アルファとして一種の荘重味を想像裡に補ってくださるなら、まず原文の持ち味がどんなものか分かって戴けると思う。だが言うまでもなく、そんなことはこちらの身勝手な希望だけで、本当はその両側面を事実上兼ねそなえた名訳が、いつかの日か、誰かの手

によって作られなければならないのである（井筒 1992:857-8、傍点は原典のまま）

以上の文章を見てみると、井筒はクルアーンの文体の特徴を正確に把握していたようである。井筒は、クルアーンの文体の「耳に与える印象が極めて荘重で荘厳である」といいながら、その一方で、クルアーンの文章は「非常にくだけた、アンチームなものである」としている。この二つの判断はたがいに矛盾するように見えるかもしれない。しかし実際には、起点言語であるアラビア語においては、荘重で荘厳な文章でありながら感情表出型である文体がよく見られる。感情的表現であれば、必ずくだけた表現になるとは言えない。

しかし問題なのは、そのような二重の性質をもつアラビア語の文体を日本語に移すことができるかどうかである。日本語においては、書き言葉は荘重な文体、話し言葉は感情表出的という役割分担が見られる。書き言葉は硬く、客観的であり、感情を表さない言い方と見做されるのに対して、話し言葉では感情が込められたくだけた言い方となる。このような起点言語と目標言語の間の文体の特徴の相違こそが、クルアーンの翻訳の問題を生じさせる重要な要因であると思われる。感情表出的でありながら、荘重で荘厳な文体で書かれているクルアーンを、日本語の話し言葉に訳すべきか、それとも書き言葉に訳すべきかという問題は、翻訳者を非常に悩ませたであろう。しかも、このようなクルアーンの文体を別の言語に移し換えるときに、どのようにして等価効果を実現できるだろうか。

三田訳との比較対象を行なった際に検討したように、たとえば、「王座にどっかと腰を下ろし給う御方（ター・ハー章、5 節）」という表現は、井筒訳の特徴をはっきりと表している。井筒訳で目立つのは「どっかと腰を下ろす」という、きわめて口語的な表現が用いられていることである。この表現は日常会話でも見られるくだけた表現であり、しかも擬人化された印象が強い。ところが、アラビア語の原文を見ると「عَلَى　الْعَرْشِ اسْتَوَى」（‘ala l-‘arši stawā）という表現は荘重な言い方であり、人間に対しては使えない言い回しとなっている。それでは、なぜ井筒訳はこれほど日常的で非常にくだけた表現に訳したのだろうか。このようなストラテジーを用いることで、どのようにして原文との等価効果を実現できるだろうか。そこには大きな疑問が残る。以下では、井筒が取ったストラテジーを理解するために、翻訳ストラテジーにおける同化・異化についての議論を参考しながら、これまでの議論をまとめたいと思う。

6.4 翻訳における異化・同化について

近年、翻訳理論においては、「直訳／意訳」の二分法に替わって、「異化／同化」の二分法が取り上げられるようになったことは上で見た。この議論の背景には、18〜19 世紀のドイツの思想家シュライアーマッハーの考え方がある（ベイカー＆サルダーニャ 2013: 214）。伊原によれば、「シュライアーマハー

(Schleiermacher,1813)は『(翻訳には)二つの方法しかない。翻訳者は原著者をできるだけそっとしておいて、読者を原著者の方を動かすのかあるいは読者をできるだけそっとしておいて、原著者を読者の方へ動かすか、そのどちらかである』とし、翻訳についての問題はこの二つの方法に還元できると述べている」(伊原 2004:12-13)。このシュライアーマハーの考えをふまえて、ヴェヌーティは「異化」「同化」という二つの翻訳ストラテジーを示した(Venuti 1995)。異化とは、起点言語テクストの文化の痕跡を残す、原著者寄りの翻訳であり、同化とは、目標言語テクストの文化規範に合うように、原作に手を入れる、翻訳作品読者寄りの翻訳である。

「同化/異化」の二分法が「直訳/意訳」の二分法と異なるのは、後者が翻訳の手続きの問題にすぎないのに対して、前者は翻訳における権力作用の問題が視野に入っている点である。これまで「よい翻訳」の条件は、読者にわかりやすい表現を目指し、「翻訳とは思えない」ような「自然さ」を獲得することだとされてきた。ところが、翻訳とはそもそも異言語の作品を自言語に移し換える作業である。異なる言語で書かれているのであるから、当然のように、そこには自言語には存在しないような発想、表現、文体、構成などが現れているはずである。つまり、わかろうとしても百パーセントは理解できない部分があるはずである。ところが、翻訳を通じて、そのような「わかりにくい」部分を消し去って、「わかりやすい」作品にしてしまうとしたら、もともとその作品がもっていた「異質性」を見えなくしてしまう。こういうわけで、ヴェヌーティは、目標言語での自然さを目指す「同化」ストラテジーよりも、起点テクストの「異質性」を強調するような「異化」ストラテジーを肯定的に評価する。それは翻訳の手続きとして優れているだけではない。それは、原典の「他者性」を消し去ろうとする受け手の暴力に対する抵抗になりうるからである。

目標言語のなかにいる読者は、どうしても自分たちの都合に合わせてテクストを受容しがちである。「同化」ストラテジーは、このような読者の慣れ親しんだ習慣を尊重する。そして、原典=起点テクストという「他者」を自分たちの尺度に合わせて「わかりやすいもの」に変形してしまう。これによって、起点テクストのなかに本来あったはずの「わかりにくいもの」「不自然なもの」が見えなくなってしまう。それに対して、「異化」とは、起点テクストという「他者」の「他者性」をできるだけありのままに表出するストラテジーである。

以上、先行研究にもとづいて翻訳理論における等価性と翻訳ストラテジーに関する議論を見てきた。それに基づいて考えてみると、井筒が日本語世界や日本人読者を想定して、クルアーンを口語的文体に訳したことの意味がよくわかる。井筒は原文の荘厳な言い方を犠牲にし、クルアーンの文体を日本語の口語的文体に移し替え、読者の親しみを得るように努力した。井筒の訳のストラテジーは「目標言語志向」であり、その意味でナイダが提示した動的等価性、あるいはヴェヌーティのいう「同化ストラテジー」に従っているのではないかと思われる。それに対して、三田はなるべく原文の荘厳な言い方を守ろうとし、「起点言語志向」であると言える。ただし「異化」とまではいえない。三田訳は、読者として日本語を理解す

るムスリムを想定している。だから、三田訳はクルアーンのメッセージをできるだけ忠実に伝えることに最大限の努力をはらった。まさにこの点こそが、井筒訳と三田訳の大きな違いなのである。

すでに述べたように、井筒は間投詞や終助詞などを多用し、原文をなるべく日本人の読者にとって親しみを持つように訳している。例えば、事例 I を詳しく見てみると、井筒は「الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى」という節を「王座にどっかと腰を下ろし給う御方(ター・ハー章、五節)」と訳し、原文に見られる荘厳な言い方を犠牲にし、原文に対する日本人の読者の親しみと面白さを得ることを志向したと言うことができる。しかし、三田はこの節を「慈悲深き御方は、玉座に鎮座なされる(ター・ハー章、五節)」と訳した。三田の文体はやや硬い文体であり、なるべく原文に見られる荘厳さや荘重な特徴を移そうとしている。三田と井筒はクルアーンを翻訳しようとし、両者は異なったストラテジーを取った。同じ原文に対する翻訳のストラテジーが異なっていても、両者ともクルアーンの完全な翻訳の不可能性という結果に至った。言語学者コセリウが述べたように、翻訳言語は実用上不可欠であるとはいえ、その本質上すでに「不完全な」ものである。コセリウ(1983)は以下のように述べている。

> 翻訳という行為は、要するに、言行為の特殊な一種なのだから、翻訳の場合も言行為一般の場合と同様に、ありとあらゆることが相互に関連しあっている。従って、どんなふうに原則を一つたててみても、全体の一部分だけをとりあげることになってしまうのである。翻訳論は本来、テクスト言語学の一部門であるはずのものである(コセリウ、1983:312)。

コセリウの文章は翻訳理論における等価性のイデオロギーを語る重要な考察であり、翻訳の限界を明瞭に示していると言える。翻訳者は翻訳における「等価」というイデオロギー性を超えて、翻訳の限界を認識した上で翻訳作業を始めるべきではないかと考えられる。コセリウ(1983)の翻訳の限界に関する文章を以下に引用する。

> 翻訳に本来合理的な限界があるのは、言語の相違のせいではない。素材関連体系としての言語のせいではなく、テクストの中に使われた実体(その中には「実体」としての言語も含まれる)のせいなのである。もう一度、強調しておきたい。翻訳可能なのは、ただ「言われたこと」だけ、秘密な意味での記号としてはたらく言語だけである。テクスト成立の前提である「言語外的自体」は翻訳できないし、テクストの中に現に在る実体も、それがテクストの中でまさに実体としての機能をもっているかぎりは、翻訳不可能なのである(コセリウ、1983:331)。

さらにコセリウは翻訳における最適性の原理も批判している。コセリウによれば、あるテクストの普遍的に「最良の翻訳」などというものは存在しない。理想的翻訳に関してコセリウは次のように言っている。

> 普遍妥当の翻訳の理想などというものは、自己矛盾した概念である。言語行為一般にとって普遍妥当の最適性が存在しないのと全く同様に、翻訳行為にとって普遍妥当の最適不変性などはありえないからである。翻訳行為は何よりも言語行為に類似している。従って翻訳行為の場合も、言語行為の場合と同様に、通用するのはただ、目的によって動機づけられ、目的によって差異のある、もろもろの言語慣用(Normen)である。ある特定のテクストそれ自体の「最良翻訳」などというものも、同じ理由から存在しない。存在するのはただ、このテクストの、特定の相手に対する、特定の目的をもった、特定の歴史状況における、最良の翻訳なのである。(コセリウ 1983:335-6)

翻訳理論においては、トゥーリーが提唱した「翻訳規範（norm）」の概念が大きな影響力をもった。「規範」とは、「体系」と「実現」あるいは「能力」と「運用」の間に位置する中間的なレベルであり、「特定の社会文化的状況下の翻訳行動に見られる規則性を指す概念」（ベイカー＆サルダーニャ 2013: 141）である。このような意味での「規範」概念を最初に言語学に導入したのがコセリウである。まさに上のような翻訳に関する考察も、コセリウの言語理論にもとづくといってよい。翻訳研究において重要なのは、コセリウのいうように、「特定の相手に対する、特定の目的をもった、特定の歴史状況における」翻訳のあり方とその変異性を考察することであろう。その際に、起点テクストと目標テクストの「等価性」という形式的な基準は後景に退くはずである。翻訳ストラテジーや翻訳規範の概念は、翻訳研究における「等価性」概念の限界と虚構性を示す重要な概念であると言えよう。

結　論

「声の文化と翻訳理論–テクストとしてのクルアーンとその翻訳をめぐって」と題したこの論文の目的は、これまでの翻訳理論がオーラルな性格を持つテクストにどのように対応できるかを考察することであった。どのような文化においても、初めに文字が広まる前の状態があり、そこに生きる人々にとって何よりもまず言葉は声であった。オングによれば、「書くことは『二次的モデリング・システム(表現法)』である。なぜ『二次的』であるかと言えば、この『システム」は話されることばという先行する一次的システムに依存したからである。」(オング 1991:160)

ところが、西洋社会あるいは近代社会においては、声の文化の特徴が衰退し、言葉は目で見られる記号のことを指すようになった。このような社会においては、文字の読み書き能力（リテラシー）それ自体が文化への参入の度合いを示す尺度となる。しかし、このような基準をアラビア語あるいはイスラーム文化に直接当てはめると誤解が生じると考えられる。イスラーム文化においては未だに声の文化の特徴が保たれ、言葉は単なる文字に限定されず、言葉の音声的な役割が重視されている。本論文において、そうしたオーラルな性格をもつテクスト――文字が広まる前の言語状態が保たれているテクスト――の事例として、イスラームの聖典であるクルアーンを取り上げることにした。

宗教的テクストでは、それ以外のテクストと違って、言葉は視覚で見られる文字に限定されず、音声としての言葉が重要な役割を果たしていることに注意を払う必要がある。宗教的テクストにおける言葉は単なる文字としてではなく、声として発せられ聞かれたときに十全たる力をもつ。宗教にとって一番大事なのは、儀礼 (祈り) である。イスラームでは、儀礼でのクルアーンの使用は文字を媒介せず、声を媒介にして行われる。クルアーンは文字に書かれた「書物」ではあるが、そこには口承的要素が刻み込まれている。その意味で、クルアーンというテクストは、声の文化と文字の文化の二極性への様々な対応が刻印されている混合型テクストである。このような混合型テクストが文字によるテクストと大きく異なるのは、比喩などのレトリック的要素の役割である。この視点から、アラブの言語学者にとってレトリックはどのような意味をもったか、比喩論はどのような形でテクストの意味形成と関与しているかなどの問題を検討した。さらに、これまでの翻訳理論はそうしたオーラルなレトリックにどのように対応できるかを考察した。

第一章においては、アラブ・イスラーム世界における公的感情(他者と共有できる感情)や情動的意味と宗教言語の関係に関して論じた。アラブ・イスラーム世界で見られる感情を呼び起こす言葉あるいは情動的意味を持つ言葉の多くは、宗教的テクストから引用される。このような宗教的背景を持つ言葉の意味は、ひとつの言語の内部においてもけっして一義的(辞書的)ではなく、場面や状況に応じて異なる意味を持つ。その多義性を異なる言語に移すことには、必然的に大きな困難がたちふさがると考えられる。そのため、第一章において、情動的意味を言い表す宗教言語の事例を取り上げながら、このような言葉はどのおうな

意味論的多義性を持つかを考察し、背景にあるコンテクストや文化的背景を提示しながら、このような意味論的多義性を持つ言葉の翻訳の困難に関して論じた。長い文化背景と深い思想的意味を持つ宗教言語は共同体の価値判断や道徳律を示す基準となり、このような言葉を異なる文化背景を持つ他言語に移す際には最も大事なのは、言葉の辞書的意味ではなく、文化的背景や思想的意味に関する深い理解であるという考えに至った。

第二章においては、アラブ・イスラーム世界において、宗教的テクストの中で最も引用されるテクストであるクルアーンに焦点を当て、このテクストがなぜ人々の感情と結びついているかを考察した。クルアーンは文字による書物ではあるが、考察の結果、アラブ・イスラーム世界においてクルアーンは人々の日常生活に書物としてではなく、声として浸透していることがわかった。クルアーンというアラビア語の言葉自体が声を出して朗誦することを意味し、クルアーンのメッセージを明瞭に伝達するには、言葉の音声的機能は重要な役割を果たしていると考えられている。クルアーン的見方からすると、聴覚は物事を認識するプロセスには不可欠である。クルアーンはリズミカルな文体で書かれており、記憶しやすい文体になっており、儀礼においてムスリムは書物を用いることなく、記憶したクルアーンを朗誦することが基本となっている。すなわちムスリムはクルアーンという書物に文字を媒介としてアクセスするのではなく、声を媒介にしている。このように、クルアーンにオーラルな性格が強いからこそ、声を媒介にして人々の日常生活や日常言語に浸透しているのである。

第三章においては、先行研究を踏まえながらテクストの多様な種類を検討し、クルアーンはどのようなテクスト型かを考察した。その結果、クルアーンは文字で書かれた「書物」ではあるが、文字が広まる前の言語状態が保たれ、口承的要素が強い混合型テクストであることがわかった。テクストに見られるオーラルな性格は、テクストの中で用いられる表現形式に影響を及ぼしていると考えられる。たとえば、クルアーンには、誓言形式、呼びかけ表現、リズミカル表現などのように、オーラルなテクストに顕著に用いられる独特な表現形式がみられる。このような表現形式は読者や聴衆の思考を方向づけ、テクストが意図したメッセージへの理解に繋がるハーモニーを作る。その点で、読者や聴衆の意識を高める重要な役割を果たしているといえる。

第四章では、声の文化に顕著なレトリック的要素が、いかにクルアーンのテクスチャーにとって本質的であるかを論じた。前半ではクルアーンの「模倣不可能性」の根拠のひとつとなった「ナズム」理論について検討した。アルジュルジャニーをはじめとする理論家がクルアーンの「模倣不可能性」を説いたとき、クルアーンの言語表現の独特な形式のことを念頭においていた。とくに、重要視されたのは、比喩などのレトリック的要素である。

第四章の後半では、アラブレトリックにおける比喩、とくにメタファーの理解について論じた。宗教言語においては、比喩や象徴などのレトリック的要旨が重要な役割を果たしている。しかし、このレトリックに関して、西洋とアラブは対照的な観点に立っている。西洋の言語学の観点から見ると、レトリックは

美的効果を生み出すための装飾の技術であり、メッセージの本来的意味の伝達とは関わりをもたない。しかし、アラブの文法学者や修辞学者は、それとは異なる観点をとっている。アラブの文法学者や修辞学者は比喩論の対象を「表現の鮮明（'Ilm al-Bayān）」と呼んだ。アラブ言語学においては、メッセージの受取人の心理的状態やイデオロギー的状態が重要視される。そのためレトリックは単なる美的機能を担うのみならず、言葉の意味形成それ自体に関与しており、比喩はディスコースの意味の明瞭化につながると考えられている。

第五章では、このように理解されたクルアーンの比喩表現に対して、これまでの翻訳理論はいかに対応できるかについて考察した。比喩には、直喩、メタファー、アレゴリー、堤喩、換喩など様々な種類がある。古代ギリシャ以来の西洋のレトリックの観点から見ると、比喩は語の字義通りの意味からの「意味のズレ」であり、そのズレが美的効果や説得的効果を生み出すとされる。その見方によれば、比喩がなくても言えることに比喩を付け加えることによって、メッセージの美的効果や説得的効果が果たされる。つまり、あくまで比喩は付随的要素にとどまる。ところが、リクールが指摘したように、現代哲学においては、旧来の代置理論に代わって、メタファーは語の間の緊張関係から新たな意味を創造するという新たなメタファー理論が展開した。また近年、認知言語学においても、メタファーは言語を通して世界を認識するプロセスであるとみなされている。実はアラブの言語学者や修辞学者も同じような見解を取っていた。すなわち、美的効果を生み出す文学的メタファーではなく、認知的あるいは哲学的メタファーに注目を払い、メタファーはディスコースの意味の明瞭化そのものに強い影響を与える不可欠の要素であるという見解を取っていた。これまでの翻訳理論は、「置き換え可能」な装飾的メタファーには対応できるが、哲学的・認知的な「置き換え不可能なメタファー」には対応できないことが明らかである。実はクルアーンの翻訳についても、同様のことが言えるのである。

第六章では、クルアーンの代表的な日本語訳とみなされている井筒俊彦訳と三田了一訳を比較しながら、クルアーンの原文を訳した際に訳者がどのような翻訳ストラテジーを取ったかを検討した。井筒はクルアーンが重視している読者とコミュニケーションのやり取りに焦点を当て、クルアーンを非常に口語的文体で訳した。しかし三田はムスリムの観点からクルアーンを訳したため、何よりも聖典の荘重で荘厳な文体をなるべく日本語の文章語で移そうとしていた。とくにこの章では、もっとも広い読者に読まれている井筒訳の文体を検討した。井筒は終助詞。間投詞、口語的要素などを駆使して、発話場面を共有する文体を実現しようとした。それは、クルアーンの「語りかけ」の文体を日本語に移そうとしたためである。しかしそのことが同時に訳文をきわめて口語的なものにし、ときには日本語に特有の意味のニュアンスを訳文に負わせることになった。しかし、これは井筒の訳者としての個人的傾向によるのではなく、アラビア語と日本語の文体構成の相違から来る問題であることを明らかにした。

論文全体をふりかえると、以下のようにまとめることができる。

アラブ・イスラーム世界においてクルアーンは「翻訳不可能」だとみなされている。これは宗教的観点のみならず、言語的側面から言えることである。これまでの翻訳理論は文字によるテクストを対象としていたので、その射程はオーラルな性格を持つテクストにまで及ばないことは否定できない事実である。オーラルな性格を持つテクストは、視覚の世界以上に、声と音の世界を重視する。アラブ・イスラーム世界においてクルアーンの声は制止の状態を知らない。このようなテクストにとって、声こそがテクストの意図を伝えるのに主要な役割を果たしていると言える。しかし、声としてのことばの性格とその深みを探究せずに、文字によるテクストだけに焦点を当てると、理解が限られたものになる。なぜなら、オングのいうように、書くことは声の文化のなかから出現し、声の文化のうちに抜きがたい根拠を持っていることが忘れられるからである。

しかし、これまでの翻訳理論はテクストから意味内容を独立して取り出せるという前提に立っていた。しかしそれは「書かれたテクスト」についてのみ言えることであり、「オーラルなテクスト」にはあてはまらない。「オーラルなテクスト」は一回限りのものであると同時に、そのつど新たな出来事であり創造である。文字中心の翻訳理論はこうした現象を理解できない。そのような傾向を持つ従来の翻訳理論の背景には、プロテスタンティズムによる聖書翻訳作業が背景にある。そのこと自体が、翻訳理論の限界になっているのではないかという結論に至った。

この論文で扱っているクルアーンの翻訳の不可能性は、ある意味で他のテクストについての言える場合がある。たとえば、詩のテクストなどもやはり同じように「翻訳不可能」である。しかし、クルアーンは、それを聖典として信じている人々にとって、人生、生き方、思考を規定するきわめて重要なテクストである。このように多数の人生と深い関わりを持つ聖典を翻訳するとき、通常の翻訳とは異なる正確さの基準と配慮が求められる。そして、翻訳はいつでもどこでも万能の道具ではない。翻訳の限界を悟ることも、翻訳理論の重要な目的であるにちがいない。イスラーム世界において聖典であるクルアーンの翻訳がいまだに認められていないのは、けっして排他的要因に基づくものではなく、翻訳という行為そのものの限界から来ているのである。

参考文献

青柳かおる. 2005.『イスラームの世界観 ： ガザーリーとラーズィー』東京: 明石書店.

井筒俊彦. 1972.『意味の構造』東京: 新泉社.

________. 1985.『意味の深みへ ： 東洋哲学の水位』東京: 岩波書店.

________. 1988.「言語現象としての「啓示」」『イスラーム思想２』東京: 岩波書店.

________. 1990.『イスラーム生誕』東京: 中公文庫.

________. 1991.『コーランを読む』東京: 中央公論社.

________. 1992a.『意味の構造—コーランにおける宗教道徳概念の分析』東京: 中央公論社.

________. 1992b.『井筒俊彦著作集 5−イスラーム哲学』東京: 中央公論社.

________. 1992c.『井筒俊彦著作集 7 : コーラン』東京: 中央公論社.

________. 1993.『井筒俊彦著作集２ ： イスラーム文化』東京: 中央公論社.

イブン・ハルドゥーン. 2001.『歴史序説』第四巻, 森本公誠(訳), 東京: 岩波書店.

伊原紀子. 2011.『翻訳と話法—語りの声を聞く』京都: 松籟社.

庵 功雄. 2001.『新しい日本語学入門——ことばのしくみを考える』東京: スリーエーネットワーク.

井出祥子・櫻井千佳子. 1997.「視点とモダリティの言語行動」田窪行則(編)『視点と言語行動』東京: くろしお出版. 119-153.

ウィトゲンシュタイン, ルートウィヒ. 2002.『論理哲学論考』野矢茂樹(訳), 東京: 岩波書店.

黒田亘. (編). 2000『ウィトゲンシュタインセレクション』東京: 平凡社.

ヴァンフーザー, ケヴィン J. 1998.『聖書の物語とリクール哲学』永見勇・本田芳通(訳), 東京: 新教出版社.

Ogden, Charles Kay ほか. 2008.『意味の意味』石橋幸太郎(訳) 東京: 新泉社.

オルティグ, エドモン. 1970.『言語表現と象徴』宇波彰(訳) 東京: せりか書房.

加藤瑞絵. 2006.「ガザーリーの思想におけるタファックルの意味—『宗教諸学の再興』第４部第９書の場合」『オリエント』49(1): 150-164.

カッシーラー, E. 1997.『人間 ： この象徴を操るもの』宮城音弥(訳) 東京: 岩波書店.

キケロー. 1999.『弁論家について』大西英文(訳) キケロー選集第 7 巻, 東京: 岩波書店.

クック, マイケル. 2005.『一冊でわかる—コーラン』大川玲子(訳) 東京: 岩波書店.

黒田寿郎. 2004.『イスラームの構造 ： タウヒード・シャリーア・ウンマ』東京: 書肆心水.

コセリウ, E. 1978.「翻訳論における誤った設問と正しい設問 = Falsche und richtige Fragestellungen in der Ubersetzungstheorie」,『コセリウ言語学選集・第四巻ことばと人間』東京: 三修社.

コセリウ, E. 1983.「翻訳論における誤った設問と正しい設問」岸谷敞子(訳),『コセリウ言語学選集第四巻・ことばと人間』東京: 三修社.

小杉泰. 2009.『クルアーン ： 語りかけるイスラーム』東京: 岩波書店.

瀬戸賢一. 1995a.『空間のレトリック』東京: 海鳴社.

________. 1995b.『メタファー思考—意味と認識のしくみ』東京: 講談社.

________. 1997.『認識のレトリック』東京: 海鳴社.

田窪行則. (編). 1997.『視点と言語行動』東京: くろしお出版.

田中哲也. 2011.「イギリス占領時代末期におけるアッワル学校と民衆初等教育制度」第 20 巻『福岡県立大学人間社会学部紀要』20: 101-117.

デカルト. 1997.『方法序説』谷川多佳子(訳), 東京: 岩波書店.

デュラン, ジルベール. 1970.『象徴の想像力』宇波彰(訳) 東京: せりか書房.

ルブール, オリヴィエ. 2000.『レトリック』佐野泰雄(訳) 東京: 白水社.

ルルカー, M. 2000.『シンボルのメッセージ』林捷・林田鶴子(訳) 東京: 法政大学出版局.

リクール, P. 1978.『解釈の革新』久米博ほか(編訳) 東京: 白水社.

_________. 1984.『生きた隠喩』久米博(訳) 東京: 岩波書店.

_________. 1987.『隠喩論 : 宗教的言語の解釈学』麻生建他(訳) 東京: ヨルダン社.

_________. 1993.『解釈の理論—言述の余剰』牧内勝(訳) 東京: ヨルダン社.

_________. 1998.『聖書の物語とリクール哲学』本田芳通・永見勇(訳) 東京: 新教出版社.

ピム, A. 2010.『翻訳理論の探求』武田珂代子(訳) 東京: みすず書房.

ベルク, ジャック. 2005.『コーランの新しい読み方』内藤陽介(訳) 東京: 晶文社.

ベル, リチャード. 2003.『コーラン入門』医王秀行(訳) 東京: 筑摩書房.

ベイカー, モナほか. 2013.『翻訳研究のキーワード』藤濤文子(編訳) 東京: 研究社.

フレッチャー, A. ほか. 1987.『アレゴリー・シンボル・メタファー』高山宏ほか(訳) 東京: 平凡社.

フレーゲ, G. 2013.「意義と意味について」野本和幸(訳)『言語哲学重要論文集』東京: 春秋社 1-44

ブーバー, マルティン, 1979.『我と汝・対話』植田重雄(訳) 東京: 岩波書店.

プラトン. 2008.『国家』藤沢令夫(訳) 東京: 岩波書店.

中村廣治郎. 2002.『イスラームの宗教思想 : ガザーリーとその周辺』東京: 岩波書店.

ナイダほか. 1973.『翻訳 : 理論と実践』沢登春仁・升川潔(訳) 東京: 研究社.

野家啓一. 2005.『物語の哲学』東京: 岩波書店.

牧野信也. 1979.『アラブ的思考様式』東京: 講談社.

________. 1987.『イスラームとコーラン』東京: 講談社.

________. 2005.『イスラームの根源をさぐる : 現世世界のより深い理解のため』東京: 中央公論新社.

松本耿郎. 2004.「イスラーム存在一性論の構造と知的生命力」『宗教研究』78(2): 347-371.

益岡隆志. 1991.『モダリティの文法』東京: くろしお出版.

三田了一. 1983.『聖クルアーン : 日亜対訳注解』東京: 日本ムスリム協会.

マンデイ,ジェレミー.2009『翻訳学入門』みすず書房

藤本勝次. 1970.『世界の名著 ： コーラン』東京: 中央公論社.

吉田撤也. 2003.「言葉の絵画性―デイヴィドソンのメタファー論考察」『人文科学研究』8: 1-13.

柳父章. 2001.『「ゴッド」は神か上帝か』東京: 岩波書店.

山梨正明.1988.『比喩と理解』東京: 東京大学出版会.

ヤーコブソン, R. 1973.『一般言語学』川本茂雄(監修), 田村すゞ子ほか(訳), 東京:みすず書房.

Ali, Abdullah Yusuf. 1983. *The Holy Qur' ān: Text, Translation, and Commentary,* Maryland: Amana Crop.

Ali, Salah Salim. 1992. "Misrepresentation of Some Ellipted Structures in The Translation of Qur'ān," *Meta,* 37(3): 487-490.

Abrahams, Roger D. 1968. "Introductory remarks to rhetorical theory of folklore," *Journal of American Folklore,* 81, 143-158.

_________. 1972. "The training of The man of words in talking sweet," *Language in Society,* 1: 15-29.

Abdul-Raof , Hussein. 2001. *Qur' ān Translation-Discourse, Texture and Exegesis.* Richmond : Curzon.

_________. 2006. *Arabic Rhetoric : A pragmatic Analysis,* London: Routledge.

Abu-Deeb, Kamal. 1979. *Al-Jurjānī's theory of Poetic Imagery*, Warminster: Aris and Phillips.

Wierzbicka, Anna. 1986. "*Human Emotions: Universal or Culture-specific,*" *American Anthropologist : New Serious*, vol.88(3): 584-594.

Arberry, A. J. 1980. *The Koran Interpreted*, 2 vols., London: George Allen &Unwin.

Al-Batal, M.(1990) "*Connectives as Cohesive elements in a modern expository Arabic Text,*" in Mushira Eid and John McCarthy. (eds.) *Perspectives on Arabic linguistics II: papers from the Second Annual Symposium on Arabic Linguistics,* Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins, 234-268.

Baker, M. 1992. *In Other Words,* London: Routeledge.

Baker, M. (ed.) 1998. *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies, Part II, History and Traditions*, London ; New York: Routledge.

Baker, M. 1996. "linguistics and Cultural Studies: Complementary or Competing paradigms in Translation Studies?," in Wolfram Wilss and Angelika Lauer (eds.) *Übersetzungswissenschaft im Umbruch: Festschrift für Wolfram Wilss,* Tübingen: Gunter Narr. 9-19.

Bassnett, S. 2002. *Translation Studies*, rev. ed., London; New York: Routledge.

Behbūdī, Muhammad Bāqir. 1997. The Quran : a new interpretation, English trans. by Colin Turner, Richmond, England: Curzon.

Bell, Roger T. 1991. *Translation and Translating : Theory and Practice,* London: Longman.

Berman, Antoine. 1992. The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany. Translated by S. Heyvaert, Albany, NY: State University of New York, (= 2008. 藤田省一(訳), 他者という試練 : ロマン主義ドイツの文化と翻訳』東京：みすず書房.)

Black, Max. 1909. *Models and metaphors:* studies in language and philosophy, Ithaca: Cornell University Press.

Bukhārī , Muḥammad ibn Ismā'īl. 2002. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Dimashq ; Bayrūt : Dār Ibn Kaṯīr

Catford, J. C. 1965. *A Linguistic Theory of Translation : An Essay in Applied Linguistics,* London: Oxford University Press.

Chafe, Wallace L. 1982. "Integration and involvement in speaking, writing and oral literature," in Deborah Tannen (ed.) *Spoken and Written language: Exploring Orality and Literacy,* Norwood, N.J. : ABLEX. 22-167

Chesterman, Andrew. 1993. "From "Is" to "ought": Translations Laws," *Norms and Strategies, Target* 5(1): 1-20.

_________. 1997. *Mems of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory,* Amsterdam ; Philadelphia: John Benjamins.

_________. 2002. "On the interdisciplinarity of translation Studies," *Logos.* 3(1):1-9.

_________. 2005. "Proplems with Strategies," in Krisztina Karoly and Agota Foris (eds.) *New Trends in Translation Studies : in Honour of Kinga Klaudy,* Budapest: Akadémiai Kiado, 17-28.

Davidson, D. 2001. "What Metaphors Mean" in his *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2nd ed., New York: Oxford University Press. 245-264.

Davidson, B. 2002. "A model for the Construction of Conversational Common Ground in Interpreted Discourse," *Journal of Pragmatics,* 34: 1273-1300.

De Beaugrande, Robert and Wolfgang U Dressler. 1981. *Introduction to Text Linguistics*, London: Longman.

de Saussure , Ferdinand. 1916. *Cours de Linguistique Générale*, publ. par Charles Bailly et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, Lausanne ; Paris : Payot. (= 1959 trans.by Wade Baskin, ed.by Charles Bally and Albert Sechehaye in collaboration with Albert Reid linger , *Course in General Linguistics*, New York: Philosophical Librarytrans.)

Derrida, Jacques. 1967. De la grammatologie. Paris: Édtions de Minuit, (=1976, Gayatri Chakravortry Spivak (trans.) *Of Grammatology*, Baltimore ; London: Johns Hopkins University Press.)

El-Hadary,Tariq. 2009. *Equivalence and Translatability of Qur'anic Discourse,* Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

Esposito, John L . 2011. What Everyone Needs to Know about Islam, 2nd ed., Oxford ; New York: Oxford University Press.

Fawcett, Peter. 1997. *Translation and Languages: Linguistics Theories Explained,* Manchester: St. Jerome.

Fontanier, Pierre. 1968. *Les Figure du discours* (1827-1830). édité et préface par G. Genette, Paris : Flammarion.

Goody, Jack. (ed.) 1968. *Literacy in Traditional Societies, introduction* by Jack Goody (Cambridge, England: Cambridge University Press).

______. 1977. *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

Goody, Jack and Ian Watt. 1968. "The consequences of literacy," in Jack Goody (ed.) Literacy in Traditional societies. Cambridge: Cambridge University Press. 27-84.

Halliday, M. A. K. 1968. "Notes on Transitivity and Theme in English, part3," *Journal of Linguistics.* 4: 179-121.

______. 1978. *Language as Social Semiotic:The Social Interpreation of Language and Meaning* Baltimore : University Park Press.

______. 1985. *An Introduction to Functional Grammar*, London: Edward Arnold

Halliday, M. A. K. and Ruqaiya Hasan. 1976. *Cohesion in English,* London: Longman.

Hatim, Basil. 1986. "Discourse / Text Linguistics in the training of Interpreters," in Wolfram Wilss and Gisela Thome (eds.) *Translation Theory and its Implementation in the Teaching of Translation & Interpreting*, Tübinge: Günter Narr. 298-308.

______. 1997.*Communication Across Cultures,* Exeter: Exeter University Press.

______. 2001. *Teaching and Researching Translation*, Harlow :Longman.

Hatim, B and Jeremy Munday. 2004. *Translation :An Advanced Resource Book*, New york ; London: Routledge.

Havelock, Eric A. 1963. *Preface of Plato*, Cambridge ; Mass: Belknap Press of Harvard University Press.

Hayes, J. 1975. "The Translator and The Form-Content dilemma in literary translation ," in *MLN,* vol. 90, 838-848.

Heer, Nicolas. 1979. "al-Jami's Treatise on Existence," in Parviz Morewedge (ed.) *Islamic Philosophical Theology*, Albany: SUNY Press, 223-256.

Heinen, Anton M. 1994. "The Tafakkur and Muslim Science," *Journal of Turkish Studies,*18, 103-110.

Herbjorn, Jenseen 1998. *The Subtleties and Secret of The Arabic Language Preliminary Investigations into al-Qazwini Talkhis al-Miftah*, Bergen: Centre for Middle East and Islamic Studies.

Hermans,Theo. 1995. "Toury's Empiricism Version One : Review of Gideon Toury's In Search of Theory of Translation," *The Translator*, 1(2): 215-223.

______. 1999. T*ranslation in Systems: Descriptive and System-Oriented Approaches Explained,* Manchester: St. Jerome.

Holz-Mänttäri, Justa. 1984. *Translatorisches Handeln : Theorie und Methode*, Annales Academicae Scientiarum Fennicae Sarja B, nide 226, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

House, Juliane. 1981. *A Model for Translation Quality Assessment,* 2nd ed.,Tübingen: GunterNarr.

Ibn Khaldūn. 1958. *Al Muqaddimah* : *An Introduction to History,* trans. by Franz Rosenthal. 3vols., Bollingen series, 43, New York: Pantheon Books.

Ibn al-Mu‘tazz ‘Abd Allāh, 1935. *Kitāb al-Badī‘,* introduction, notes and indices by Ignatius Kratchkovsky, E. W. J. Gibb Memorial Series, 10, London: Luzac & Co.

Jakobson, Roman. [1959] 2004. “On linguistic aspects of translation,” in Lawrence Venuti (ed.) The Translation Studies Reader, 2nd ed., New York: Routledge, 138–143.

Klaudy, Kinga .2001, 30 August-1 September. “The Asymmetry Hypothesis. Testing the Asymmetric Relationship between Explicitations and Implicitations,” paper presented to the Third International Congress of the European Society for Translation Studies. *Claims, Changes and Challenges in Translation Studies*, Copenhagen.

Koster, Cees (2002)“The Translator In Between Texts :On the Textual Presence of the Translator as an Issue in the Methodology of Comprative Translation Description,” in Alessandra Riccardi, (ed.,) *Translation Studies : Prespective on an Emerging Discipline,* Cambridge: Cambridge University Press, 24-37.

Koller, W. 1979. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft,* Heidelberg: Quelle and Meyer. (= 1989, trans. by Andrew Chesterman, Equivalence in translation theory*,* in A. Chesterman, (ed.,) *Readings in translation theory*, Helsinki: Finn Lectura. 99-104.

Kratchkovsky, E.1935. Introduction of Ibn al-Mu‘tazz ‘Abd Allāh.1935.

Kreamer, J. L. [1839] 1984. “Humanism in the Renaissance of Islam,” *Journal of the American Oriental Society,* 104(1): 135-164.

Kupsch-Losereit, Sigrid .1999. “Kognitive Prozesse : Übersetzerische Strategien und Entscheidungen,” in Alberto Gil, et al. (eds.,) *Modelle der Translation : Grundlagen für Methodik, Bewertung, Computermodellierung*, Frankfurt: P. Lang, 157-176.

Kussmaul, Paul. 1995. *Training The Translator*, Benjamins translation library, vol. 10. Amsterdam ; Philadelphia: John Benjamins.

Kwieciński, Piotr. 2001. *Disturbing Strangeness : Foreignisation and Domestication in Translation Procedures in the Context of Cultural Asymmetry*, Toruń [Poland]: Wydawnictwo Edytor.

Larkin, Margaret. 1995. *The Theology of Meaning : ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī’s Theory of Discourse*, American oriental series, vol. 79. New Haven, Conn.: American Oriental Society.

Leech, Geoffrey N and Jan Svartvik. 1975. *A Communicative grammar,* London: Longman.

Lörscher, Wolfgang. 1991. *Translation Performance, Translation Process, and Translation Strategies : a Psycholinguistic Investigation*, Language in Performance, 4, Tübingen: Gunter Narr.

Lotman, Jurij. 1977. *The Structure of the Artist Text*, trans. by Ronald Vroon, Michigan Slavic Contributions, no. 7, Ann Arbor: [Dept. of Slavic Languages and Literature], University of Michigan.

Malinowski, Bronislaw. 1923. “*The Problem of meaning in Primitive Language,*” in C. K. Ogden, et al. (eds.,) *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism,*

introduction by J. P Postage and supplementary essays by Malinowski and F. G. Crookshank. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co. ; New York: Harcourt Brace, 451-510.

Malone, Joseph L. 1988. *The Science of Linguistics in the Art of Translation : Some Tools from Linguistics for the Analysis and Practice of Translation*, Albany, N.Y.: State University of New York Press.

Mattson, Ingrid. 2008. *The story of the Qur'an : Its History and Place in Muslim Life*, Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub.

Molina, Lucia and Ampro Hurtado Albir. 2002. "Translation Techniques Revisited: ADynamic and Functionalist Approach," *Meta*, 47(4): 498-507.

Morewedge, P. 1973. *Avicenna : Metaphysica*, London: Routledge and Kegan Paul.

Munday, Jeremy (2001) *Introducing Translation Studies* London and NewYork :Routledge. (= ジェルミー・マンデイ. 2009. 鳥飼玖美子(監訳)『翻訳学入門』東京: みすず書房.)

Neubert , Albrecht and Gregory M Shreve. 1992. *Translation as Text.* Translation studies, 1, Kent, Ohio: Kent State University Press.

Newmark, Peter. 1974. "Further Propositions on Translation, Part2, " *The Incorporated Linguist*, 13(3): 62-72.

______. 1981. *Approaches to Translation*, Language teaching methodology series, Oxford ; New York: Pergamon.

______. 1988. *A Textbook of Translation*, New York : Prentice-Hall International.

______. 1991. *About translation.* Multilingual matters (Series), 74, Clevedon: Multilingual Matters.

Nida, Eugene A. 1964. *Toward science of Translating : with Special Reference to Principles and Producers Involved in Bible Translating,* Leiden: E. J. Brill. (= 1973. 成瀬武史(訳)『翻訳学序説』東京: 研究社.)

______. 1975. *Language Structure and Translation : essays*, Language science and national development, Stanford, Calif. : Stanford University Press.

Nida, Eugene A. and Charles R Taber. 1969. *The Theory and Practice of Translation,* Helps for translators, v. 8, Leiden: E. J. Brill.

Nord, Christiane. 1991a. *Text analysis in translation : theory, methodology, and didactic application of a model for translation-oriented text analysis,* Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, 94, Amsterdam ; Atlanta, GA: Rodopi.

______. 1991b. "Scopos, Loyalty ,and Translation Conventions," *Target,* 3(1): 91-109.

Ong, Walter J. 1967. *The Presence of the Word : Some Prolegomena for Cultural and Religious History,* Terry lectures, New Haven: Yale University Press.

______. 1977. *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture,* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

______. 1982. *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*, New accents (Methuen & Co.,) London; New

York: Methuen. (= W. J. オング, 1991. 桜井直文・林正寛・糟谷啓介(訳) 『声の文化と文字の文化』東京: 藤原書店.)

Papai, Vilma. 2004. "Explicitation: A Universal of Translated Texts?," in Anna Mauranen and Pekka Kujamaki (eds.,) *Translation Universals : Do They Exist ?*, Benjamins translation library, v. 48, Amsterdam ; Philadelphia : J. Benjamins. 143-165.

Pickthall, Marmaduke William. 1969. *The Meaning of Glorious Qur'ān* : *an Explanatory Translation*, London: George Allen& Unwin.

Piotrowska, Maria. 2002. *A Compensational Model for Strategy and Techniques in Teaching Translation*, Prace monograficzne (Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie), nr 343, Kraków : Wydawn. Nauk. Akademii Pedagogicznej.

Popovic, Anton . 1970. "The concept "shift of expression"in translation analysis," in James S Holmes. et al. (eds.,) *The Nature of Translation* : *Essay on the theory and Practice of Literary Translation*, Approaches to translation studies, v. 1, The Hague: Mouton, 78-87.

Pym, Anthony. 1996. Venuti's Visibility, *Target,* 8(1): 165-177.

Reiss, Katharina. 1971. Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik; Kategorien und Kriterien für eine sachgerechte Beurteilung von Übersetzungen, Hueber Hochschulreihe, 12, München: M. Hueber. (= trans. by Katharina Reiss, et al. 2000. Translation criticism, the potentials and limitations : categories and criteria for translation quality assessment, Manchester, U.K.: St. Jerome Pub. ; New York: American Bible Society.

______. 1977. "Texttypen, Übersetzungstypen und die Beurteilung von Übersetzungen," *Lebende Sprachen*, 22(3): 97-100. (= trans. by Andrew Chesterman, 1989, "Text types, translation types and translation assessment, " in Andrew Chesterman (ed.) *Readings in translation theory*, [Helsinki]: Oy Finn Lectura Ab, 105-115.

______. 1981. "Der Übersetzungsvergleich: Formen–Funktionen–Anwendbarkeit," Kühlwein et al., 311–319. (= trans. by S.Kitron, 2004. "Type, kind and individuality of text :decision making in translation," in LawrenceVenuti, (ed.) The translation studies reader, 2nd ed., New York : Routledge, 168-179.

Reiss, Katharina and Hans J.Vermeer. 1984. *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*, Linguistische Arbeiten (Max Niemeyer Verlag), 147, Tübingen: Niemeyer.

______. 1991. *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie,* 2nd ed., Linguistische Arbeiten 147, Tübingen: Niemeyer

Richards, I.A. 1960. "The Interaction of Words," in Allen Tate (ed.), *The Language of Poetry*, New York: : Russell & Russell, 65–86.

Robinson, N. 1996. *Discovering The Qur'*ān *: a Contemporary Approach to a Veiled Text.* London: SCM Press.

Sampson, Geoffrey. 1980. *Schools of Linguistics,* Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Séguinot, Candace. 1988. “Pragmatics and the Exploitation Hypothesis,” *TTR*, 1(2): 106-114.

Seidlhofer, Barbara. 1999. “Double Standards :Teacher Education in the Expanding Circle,” *World Englishes*, 18: 233-245.

Sells, Michael. 1993. “Sound and Meaning in “Sūrat al-Qāri‘a”,” *Arabica*. 40(3): 403-430.

Sha‘rāwī , Muḥammad Mutawallī.. 1989. *The Mircale of The Qur'ān*, London: D*ā*r al-Taqwa.

Tancock, L. W. 1958. *Aspect of Translation : Some Problems of Style in Translation Form French*. London: Martin Secker and Warburg Ltd.

Toury, Gideon. 1978. “The Nature and Role of Norms in literary Translation,” *Literature and Translation*, 1978: 83 -55.

______. 1980. *In Search of a Theory of Translation*, Meaning & art, 2.; Targum (Tel Aviv, Israel), Tel Aviv: Porter Institute.

______. 1995. *Descriptive Translation Studies and Beyond,* Benjamins translation library, 4, Amsterdam ; Philadelphia: John Benjamins.

Tymoczko, Maria. 2000. “Translation and Political Engagement : Activism, Social Change and the Role of Translation in Geopolitical Shifts,” *The Translator*, 6(1): 23-47.

______. 2002. “Connecting the Two in finite Orders :Research Methods in Translation Studies,” in Theo Hermans (ed.) Crosscultural transgressions : research models in Translation Studies II : historical and ideological issues, Manchester, UK ; Northampton, MA: St. Jerome Pub, 9-25.

Van Leuven-Zwart, Kitty M. 1989. “Translation and Original : Similarities and Dis-similarities, I,” *Traget*, 1 (2): 151-181.

______. 1990. “Translation and Original :Similarities and Dis-similarities, II ,” *Target*, 2 (1): 69-95.

Vemeer, Hans J. 1978. “Ein Rahmen für eine Allegmeine Translationstherie,” *Lebende Sprachen,* 23: 99-102.

______. 1996. *A Skopos Theory of Translation:* (Some Arguments For and Against), Reihe Wissenschaft (Heidelberg, Germany), Bd. 1, Heidelberg: TextconText Verlag.

Venuti, Lawrence. 1986.“The Translator's Invisibility,” *Criticism*, 28: 179-212.

______. 1991. “Genealogies of Translation Theory: Schleiermacher,” *TTR*, 4(2): 125-150.

______. 1995. *The Translator's Invisibility*, Translation studies, London; New York: Routledge.

______. 1998. *The Scandals of Translation*: *Towards an Ethics of Difference*, London; New York: Routledge.

Versteegh, Kees. 1993. *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam,* Studies in Semitic Languages and Linguistics, vol. 19, Leiden ; New York ; Köln: E. J. Brill.

______. 1997. *Landmarks in linguistic thought III : the Arabic linguistic tradition,* London ; New York: Routledge.

Vinay, Jean Paul and Jean Darbelnet. 1958. *Stylistique Comparée du Français et de Langlais : Méthode de Traduction*,

Bibliothèque de stylistique comparée, 1, Paris: Didier. (= 1995, trans. and ed. by Juan C.Sager and Hamel Marie-Jose, *Comparative Stylistics of French and English : a Methodology for Translation,* Benjamins translation library, vol. 11, Amsterdam ; Philadelphia: John Benjamins.)

Whittingham, Martin. 2007. *Al-Ghazālī and the Qur'ān : One book, Many meanings.* Culture and civilisation in the Middle East. London ; New York: Routledge.

Widdowson, H. G. 1979. The Deep Structure of Discourse and the Use of Translation .In Widdowson, H. G (ed.) *Explorations in Applied Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, 101-112.

______. 2007. *Discourse Analysis,* Oxford ; New York: Oxford University Press.

Wolfson, H. A. 1935. "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts," *Harvared Theological Review,* 28: 69-133.

'Abd al-Ḥamīd al- Farāh. 1931. *Im'ān fī aqsām al-Qur'ān*, Al-Qāhirah: al-Salafīyah Press.

Abd al-Jabar al-QadiAbu ḥassan .1969. *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-al-'Adl,* vol. 20. Cairo: Dār al-Kutub.

Anis al-Maqdisi. 1935. *Taṭawwur al-Asālīb al-naṯrīyah fī al-Adab al-'Arabī,* Bayrūt : Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.

Asadābādī, 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad. [n.d.]. *Tanzīh al-Qur'ān 'an al-Maṭā'in*, Bayrūt: Dār al-Nahḍah. al-Hadiṯah.

Asmar, Sihām Muḥammad Aḥmad. 2007. *Alfāẓ al-'Aql wa-Jawāriḥ fī al-Qur'ān al-Karīm : Dirāsah Iḥṣā'īyah Dalālah*, Master Thesis, Jāmi'at al-Najāḥ al-Waṭanīyah, Kullīyat al-Dirāsāt al-'Ulyā.

'Askarī, Abū Hilāl al-Ḥasan ibn 'Abd Allāh. 1952. *Kitāb al-ṣinā'atayn : al-kitābah wa-al-shi'r,* Al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī.

Al-'Asha'ri, Abu al-Hassan.1990.*Maqālāt al-Islāmiyyīn wa ikhtilāf al-Musallīn*Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah

'Atīq, 'Abd al-'Azīz. [n.d.] *'Ilm al-Ma'anī, al-Bayan,* '*Ilm al-Badi*', Bayrūt: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah.

Badawī, Aḥmad Aḥmad. 1962. *'Abd al-Qāhir al-Jurjānī wa juhūduhu fī al-balāghah al-'Arabīyah,* Al-Qāhirah: Mu'assasah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Ta'līf wa-al-Tarjamah wa-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.

Bāqillānī, Muḥammad ibn al-Ṭayyib. 1991. *I'jāz al-Qur'ān*, Beruit: Dār al-Jīl.

Ghazzālī. 1958. *Iḥyā' Ulūm al-Dīn,* al-juz 3. Al-Qāhirah: Mu'assasat al-Ḥalabī.

______. 1986. *Mishkāt al-'Anwār,* Bayrūt: A'lām al-Kutub.

______. 1991. *Kayfa Nata'āmalu ma'a al-Qur'ān*. Hīrndun, Fīrjiniyā: al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.

______. 1982. *Maqāṣid al-falāsifa,* ed.by Muḥyi al-Dīn ṣabrī al-kurdī 3parts. Cairo: al-Maṭba'a al-Muḥmūdiyya al-Tij*āriyya.*

Hāshimī, Aḥmad. 1979. *Jawāhir al-Balāghah,* Beirūt: Dār al-Fikr.

Ḥassān, Tammām, 2004. *al-Lughah al-ʻArabīyah : Maʻnāhā wa-Mabnāhā,* 4th ed., al-Qāhirah : ʻAlam al-Kutub.

Ḥassan,Ibrāhīm.1978 *Asrrar Al-neda' fe loğat al- Qur'*ān , fagala,Cairo

Ḥusayn, Muḥammad al-Khiḍr. 1997. *Balaghat al- Qur'*ā*n,* [Dimashq]: ʻAlī al-Riḍā al-Tūnisī.

Ḥusayn, Ṭāhā. 1991. *Al-Ayyām*, vol.1, Cairo: Al- Ahram Center for Scientific Translations.

Ibn al-Anbārī, ʻAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad. 1957. *Kitāb Asrār al-ʻArabīyah*, Dimashq: Maṭbaʻat al-Taraqqī.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. 1968. *Lisān al-ʻArab*, Bayrūt: Dār Ṣādir.

Maydānī,Aḥmad ibn Muḥammad. 1972. *Majma' al-Amṯāl*, vol. I, Al-qāhirah: Dār al-Fikr.

ibn Sallām , Abū ʻUbayd al-Qāsim. 1980. *Kitāb al-Amthāl*, min al-Turāth al-Islāmī (Jāmiʻat al-Malik ʻAbd al-ʻAzīz (Makkah Campus). Markaz al-Baḥth al-ʻIlmī wa-Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī), al-Kitāb, 7. Dimashq : Dār al-Ma'mūn lil-Turāth.

Ibn Sīnā. 1985. *Kitāb al-Najāt fil al-hikmat al-mantiqīyat wa al-tabīʻīyat wa al-Ilāhīyah,* Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.

______. 1960. *Kitab al- šifa': al-Ilahiyāt*. ed.byS.Dunyaetal. Cairo,p.347;Do.al-Išarat wal-tanbihat maʻa- šarḥ Nasir al-Din al-Tusi wa– šarḥ Qutb al-Din al-Rāzzi (vol.ⅤⅢ,Tehran,1398AH)

Ibn Ṭūlūn, Shams al-Dīn Muḥammad ibn ʻAlī. 2011. *Sharḥ Ibn Ṭūlūn ʻalá Alfīyat Ibn Mālik*, vol. 2, al-Jīzah: Islamic University.

Ibrāhīm, Ibrāhīm Ḥasan. 1978. Asrār al-Nidā' fī Lughat al-Qur'ān al-Karīm, Al-Qāhirah: Dār al-fajjārah.

ʻIrāqī, Fakhr al-Dīn Ibrāhīm. 1982. *Lamaʻāt*, [Tehran]: Intishārāt-i Mawlá. = 1982. *Divine Flashes,* Translation and Introduction by William C. Chittick et al. London: SPCK.

Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim. 1999. *al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al- Ṭayyib*, al-Qāhirah : Dār al-Ḥadīth.

Jurjānī, ʻAbd al-Qāhir ibn ʻAbd al-Raḥmān. 1954. *Asrār al-Balāghah,* al-Qāhirah : Maṭbaʻat Wazārat al-Maʻārif

______. 1984. *Kitāb Dalā'il al-Iʻjāz,* Bayrūt: Dār al-ʻIlmīyah.

Khaṭṭābī, Ḥamd ibn Muḥammad. 1953. *Al-Bayān fī Iʻjāz al-Qur'ān*, Al-Qāhirah: Dār al-Maʻārif.

Qazwīnī, Aḥmad Ibn Fāris. 1969. *Muʻjam Maqāyīs al-Lughah*, Miṣr: Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī.

Qurṭubī, ibn Maḍā'. 1951. *Kitāb al-Radd ʻalá al-Nuḥāh*, al-Qāhirah: Dār Ihyā' al-Kutub al-ʻArabīyah.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʻUmar. [n.d.a] *Kitāb Lawāmiʻ al-bayyināt sharḥ asmā' Allāh taʻālá wa-al- ṣifāt,*

______. [n.d.b] *Mafātīḥ al-Ghayb, al-Mushtahar bi-al-Tafsīr al-Kabīr*,1-8 Volumes. . Bayrūt: Dār Al-Kutub Al-ʻlmiyyah

______.1997. *Wujūh al-Taḥaddī wa-al-Iʻjāz fī al-Aḥruf al-Muqaṭṭaʻah fī Awā'il al-Suwar,* Dirāsāt al-Qur'ānīyah, 5, al-Riyād: Maktabat al-Tawbah.

Rummānī, ʻAlī ibn ʻĪsá [n.d.] *Kitāb al-Nukat fī Iʻjāz al-Qur'ān*, al-Qāhira: Dār al- Maʻārif.

Sha‘rāwī , Muḥammad Mutawallī. 1973. *Akhlāq al-Qur’ān*, al-Qāhira: Maktabat al-Tawfīqīyah.

Sībawayh, ‘Amr Ibn ‘Uṯmān. 1967. *Al-Kitāb*, vol. Ⅱ ,[n. l.]: Abd al-Salām Harūn.

Suyūṭī, Abū al-Faḍl ʿAbd al-Raḥmān Jalāl al-Dīn.1983. *AL-AŠbah wa Al-naẓa’er,* VolⅡ. Dār Al-Kutub Al-‘lmiyyah

Ya‘īsh ibn ‘Alī Ibn Ya‘īsh. 2001. Sharḥ al-Mufaṣṣal lil-Zamakhsharī, Bayrūt: Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

Zahrah, Shawqī. 1996. al-Uslūb bayna ‘Abd al-Qāhir wa-Jūn Mīrī, al-Qāhirah : Maktabat al-Ādāb.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. [n. d.] *Kitāb Asās al-Balaghah. As*ās *al-Bal*āġa*,* Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

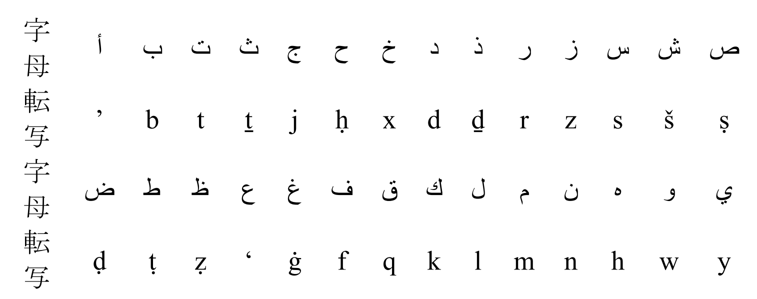
Zarkašī, Muḥammad Ibn-Bahādur. 1957. *al- Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ā*n, vol. 1, al-Qāhira: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah.

Al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍ*ā.* 1987. Tāj al-ʿArūs, vol4, ed.abd el-Ḥalim Al-Taḥawy. Kuwait Governmet Printing

Zayn, Samīḥ ‘Āṭif. 2000. *Al-Amṯāl fī al-Qur’ān al-Karīm.* al-Qāhirah: Dār al-Kitāb al-Miṣrī.

Zurqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Aẓīm. 1988. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān,* 2 vols., Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

転写方式は以下に示す通りである。



字母	أ	ب	ت	ث	ج	ح	خ	د	ذ	ر	ز	س	ش	ص
転写	’	b	t	ṯ	j	ḥ	x	d	ḏ	r	z	s	š	ṣ
字母	ض	ط	ظ	ع	غ	ف	ق	ك	ل	م	ن	ه	و	ي
転写	ḍ	ṭ	ẓ	‘	ġ	f	q	k	l	m	n	h	w	y

なお、参考文献リストに用いる転写方式はLC翻字方式である。